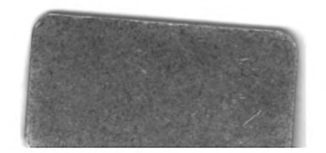

3 3433 00605382 5







ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

I. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1798.

Baſtarderklärung,

Definitio *hybrida*, *definition hybride*. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntnifsquellen hernimmt, z. B. wenn man die **Freiheit der Willkühr** durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das **Vermögen für das Geſetz zu handeln** iſt ein Merkmal der **Freiheit der Willkühr**, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben*), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln **genöthigt** werden. Das **Vermögen, wider das Geſetz zu handeln**, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die **Freiheit**, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider eine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, das einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, sonst wäre der Mensch nicht frei, sondern er muss in das Uebersinnliche gesetzt werden, obwohl dieser Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, ist eigentlich nicht ein Vermögen, sondern ein Unvermögen. Obige Erklärung setzt also den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falsches Licht, und ist theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daseyn des Sittengesetzes voraussetzt, einer übersinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden ist, folglich ist sie eine Bastarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunst,

architectura, architecture. So heisst die Kunst, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht doch auch zugleich ästhetisch-zweckmäfsig darzustellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Gesetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, so bedarf man dazu der Baukunst. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darstellen will; man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienste geweihet ist, errichten.

2. Einen solchen Gegenstand bringt die Natur nie hervor, er ist nur durch Kunst möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menschen hervor, aber als Kunstproduct müssen wir sie dem Schöpfer zuschreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, dass man gestehen müsste, es sei zum öffentlichen Gottesdienste be-

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmnng deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunſt hervorgebracht wird, heiſst das Bauwerk, und das Weſentliche deſſelben iſt immer, daſs es zu einem gewiſſen Gebrauch angemeſſen iſt (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen der neueſten Zeit, war der dritte Sohn eines lutheriſchen Predigers zu Wolmirſtädt im Magdeburgſchen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin ſein Vater von Wolmirſtädt 1713 als Garniſonprediger gegangen war.

Sein forſchender Geiſt, der von allem Grund und Urſache wiſſen wollte, zeigte ſich ſehr frühe. Er ſtudirte zu Halle unter der Leitung ſeines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Beſonders aber legte er ſich auf die Philoſophie unter des berühmten Wolf Anführung, in deſſen Fuſsſtapfen er trat, und daher ſchon frühe den Entſchluſs faſste, ein philoſophiſches Werk zu ſchreiben, welches die allgemeinen Grundſätze der ſchönen Wiſſenſchaften enthalten ſollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die erſten Grundſätze ſeiner Aeſthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geſchmacks heiſsen, und eine Metaphyſik des Schönen ſeyn ſollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Hoffnung war umſonſt, und ſeine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder ſeine Criterien (Kennzeichen) des Schönen ſind ihren vornehmſten Quellen nach empiriſch, und es fragt ſich immer noch, warum

man die Gegenstände schön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muſs ſich unſer Geſchmacksurtheil durchaus nach dieſen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in ſolchen Erfahrungsregeln iſt. Statt das die Geſchmacksregeln das Geſchmacksurtheil beſtimmen ſollten, muſs vielmehr das Geſchmacksurtheil der Probirſtein der Richtigkeit der Geſchmacksregeln und Criterien des Schönen ſeyn (C. 35.). Baumgarten gab ſeine Aeſthetik oder Geſchmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aeſthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieſes Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft fortgeſetzt, auch ſchon, Halle 1748, ein Lehrbuch derſelben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magiſter zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit Beifall, und wurde zum auſſerordentlichen Profeſſor der Philoſophie daſelbſt ernannt, aber 1740 als auſſerordentlicher Profeſſor derſelben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 ſchien ſeine Geſundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. deſſelben Monats ſtarb er am Schlagfluſſe. Er hinterlieſs den Ruhm eines der ſcharfſinnigſten Philoſophen und vortrefflichen Analyſten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine groſse Stärke hatte. Aber eben dieſe letztere Eigenſchaft verleitete ihn auch, die Metaphyſik ſelbſt für einen Inbegriff von Analyſen zu halten, daher wir in ſeinem Syſtem derſelben auch ſo viel bloſs logiſches finden. Er kannte noch nicht den in Anſehung der Critik des menſchlichen Verſtandes ſo wichtigen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphyſiſcher Sätze nicht in den Geſetzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens aufſuchten, ſondern aus den metaphyſiſchen Begriffen ſelbſt entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 – 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica.* Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deff. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorsteher einer Kirche (R. 223.). Er ist eins der Stücke, wodurch sich eine Kirche, welche befiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden soll, von derjenigen unterscheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat bloss Diener, welche die Vernunfteinsicht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derselben in den Gesinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet sind. Diese Diener sind also Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche befiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten ist, ohne dass diejenigen, die Mitglieder der Kirche sind, sich von der Richtigkeit der Glaubensfätze, es sei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben ist. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, so muss er sich bloss auf die Offenbarung stützen; nun verstehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müssen sie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Diese Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erste ist der Fall in solchen protestantischen Kirchen, deren Geistliche sich anmassen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten bloss auf die Schrift, die sie entweder nach eigener Einsicht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorschrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholischen Kirche geboten, in der die Geistlichen zum Theil wirklich mit äusserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn sind, z. B. der

Pabst über den Kirchenstaat, oder doch, als geistliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewisse, durch Gewalt unterstützte, Herrschaft ausüben, besonders da, wo eine Inquisition (geistliches Gericht zur Criminaluntersuchung des Glaubens der Menschen) ist. So sollte noch 1796 der Professor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängnisstrafe gezüchtigt werden, weil er selbst, ohne dass man es ihm beweisen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Grossinquisitor und die Mönche, die ihm das Urtheil sprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abschn. S. 237 (223). II. Abschn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniss, *significatus*, *sensus*, *realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muss eine Bedeutung haben, heisst, es muss ein Object oder ein Gegenstand gegeben seyn, auf den er sich bezieht, oder der durch diesen Begriff gedacht wird. Giebt es keinen solchen Gegenstand, so ist der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So sind alle diejenigen Begriffe, die sich nicht auf eine Anschauung beziehen, durch welche uns allein Gegenstände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Gespenst; es sei denn, dass das Sittengesetz sie nothwendig voraussetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle sie practische Bedeutung haben, d. h. sich auf das moralische Handeln beziehen, das allein durch sie möglich wird. Die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) sind ohne Bedeutung und leer, wenn sie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, dass es vermittelst der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein blosses Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die blosse Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheil nicht möglich ist, welches der blosse Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weiss ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, dass sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, dass es auf diese Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntniss kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntniss keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein blosses Hirngespinst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntniss objective Realität haben, so muss ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heisst, es muss dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntniss), oder sie muss selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntniss). Sonst ist die Erkenntniss, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann bloss

gedacht, aber nichts **erkannt.** So kann man **Gott** eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenstand zu diesem Begriff ist in keiner Erfahrung gegeben, auch ist er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: dass eine jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, vielmehr schneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Untersuchung ab, wenn er sich einmischt. Alles, was wir von Gott prädiciren, sind Negationen oder Verneinungen sinnlicher Eingeschränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwissenheit u. s. w. möglich sei, begreifen wir nicht. Als Erkenntnisse sind diese Begriffe also ohne Sinn und Bedeutung, so wie der Begriff Gott selbst. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn sie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenstände im Raum und in der Zeit sind Raum und Zeit nichts, sie selbst sind reine Anschauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müssen, indem es uns unmöglich ist, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So sind die Formen, in welche, durch unsre Sinnlichkeit, alle sinnliche Gegenstände gekleidet werden, und eben daher sind alle Erfahrungsgegenstände den Gesetzen der Mathematik (der Wissenschaft von diesen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muss sich nothwendig in der Körperwelt so finden. Dadurch also bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenstand desselben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abstrahiren, s. vorher in 1. das Beispiel des Begriffs der **Nothwendigkeit**, welcher durch die Vorstellung eines Daseyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f.). Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, dass ohne sie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. **Erfahrung.**

b. **practische** Bedeutung oder Realität zum **Handeln.** Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretischer Rücksicht, nehmlich zum Behuf der Erkenntniss geben; so kann er doch zum practischen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgesetz. So hat z. B. der Begriff der Ursache auf etwas Uebersinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn dieser Begriff verliert sogleich seinen Sinn, wenn ich vom sinnlichen Schema desselben abstrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor dieser Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorhersein und Nachhersein möglich ist, weg, so bleibt mir nur noch der logische Begriff des Erkenntnissgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Ursache begreife. Da nun das Uebersinnliche nicht in der Zeit ist, so fällt die Möglichkeit weg, das Uebersinnliche als wirkende Ursache (*causa noumenon*) zu erkennen. Indessen ist Ursache ein reiner Verstandesbegriff, und an sich selbst nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, sondern gänzlich aus dem Verstande entsprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Uebersinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund ist, wodurch aber eigentlich keine bestimmte Ursache erkannt wird, und der Begriff keine theoretische Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an sich denke (s. An sich) oder nicht bloss als Erscheinung, sondern als übersinnlichen Grund (*causa noumenon*) freier oder moralischer Handlungen (d. i. solcher, die nicht nach Naturgesetzen bestimmt werden), die von einer Erscheinung, bei der keine Wirkung frei, sondern jederzeit nothwendig ist, nicht möglich sind; so begreife ich mich und meine Causalität (Fähigkeit, Ursache freier Handlungen zu seyn) dadurch nicht. Allein, es ist darin doch kein Widerspruch, denn das Moralgesetz (das reine practische Gesetz *a priori*), das mich zum Handeln bestimmt, und also selbst Causalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine solche Ursache zu denken, und so bekömmt diese Vorstellung meiner, als einer intelligibeln Ursache, oder übersinnlichen Ursache freier Handlungen zwar

nicht theoretiſche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practiſche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, ſittlich gut zu handeln, welches ich doch ſoll (P. 86. f. 97.). Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practiſche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfniſs.

Kant. Critik. der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptſt. S. 185. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 294. f. III. Hauptſt. S. 300.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfniſs.

Eine ſubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich iſt, aus einem Grunde, der in mir ſelbſt liegt, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſes Etwas ſubjectiv und daſſelbe Bedürfniſs, z. B. die Idee von Gott iſt Bedürfniſs der reinen Vernunft, es iſt derſelben unmöglich, dieſe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft ſelbſt liegt, folglich aus einem ſubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengeſetze nicht entſagen, welches ſie ſich ſelbſt giebt. Nun ſetzt aber das Sittengeſetz, wenn es befolgt werden ſoll, voraus, daſs meine Wünſche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entſpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deſſen durch Befolgung des Sittengeſetzes würdig werde. Dies iſt nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Weſen die ganze Welt in ſeiner Gewalt hat, zugleich das Sittengeſetz will, und nach der Befolgung deſſelben das Schickſal der vernünftigen Weſen beſtimmt, d. h. wenn ein Gott iſt. Die Idee Gott iſt

alſo Bedürfniſs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengeſetzes, welches ſie doch befolgen ſoll. Dieſer ſubjective Grund der Idee eines Gottes iſt für die practiſche Vernunft objectiv gültig, ſ. Bedeutung. Ein ſolches Bedürfniſs der practiſchen Vernunft kann ein practiſches heiſsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehmen muſs, heiſst ein Poſtulat oder eine Forderung der practiſchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es iſt ein Gott. Ein ſolches Bedürfniſs iſt auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchſten Gut (Tugend und Glückſeligkeit) zu ſtreben (P. 256.). Dies ſetzt voraus, daſs das höchſte Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich ſei. Dies iſt alſo ein Bedürfniſs in ſchlechthin nothwendiger Abſicht, nehmlich das Sittengeſetz zu erfüllen; aus dieſer Abſicht kann der Rechtſchaffene ſagen, ich will, daſs ein Gott ſei u. ſ. w. weil ich von meinem Intereſſe daran nichts nachlaſſen darf. (M. II. 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfniſs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ſtarken Getränken hat, muſs das Bedürfniſs haben, ſtarke Getränke zu genieſsen. Denn ſo lange er die Neigung dazu hat, liegt in ſeiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ſtarke Getränke nicht zu wollen. Er muſs alſo erſt die Neigung ausrotten, dann allein kann auch ſein Bedürfniſs aufhören (G. 38*). Ein ſolches Bedürfniſs der Neigung kann ein ſinnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniſſe der reinen ſpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche. So forſcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es iſt ihrer Natur, vermöge der ſie immer die Vollendung aller Speculationen will, weſentlich, nach der oberſten und letzten Urſache zu fragen. Da das der Vernunft weſentlich iſt, ſo iſt es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat ſie ein Bedürfniſs, eine oberſte Welturſache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäſsigkeit in der Natur zu erklären. Dieſe Bedürfniſſe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um dieſes Bedürfniſſes willen annehme, iſt nicht ſo nothwendig und unumſtöſslich, als bei der practiſchen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines folchen Bedürfniffes willen annehme, heifst eine Hypothefe (C. 555), z. B. dafs eine vernünftige Urfache die Welt gefchaffen hat. Ich bedarf eines folchen Urgrundes nur, um meine forfchende Vernunft vollftändig zu befriedigen (P. 256).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abfchn. S. 38.*) Deff. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptft. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbfchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugnifs,

facultas iuridica, *faculté juridique*. Die Möglichkeit einer Handlung, fofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, dafs ich fie thue, kein Gebot der äufsern Gefetzgebung (d. i. derjenigen, welche folche Pflichten der Menfchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung fie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, fo ift die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, dafs dadurch keinem Unrecht gefchieht, heifst ihre Befugnifs; d. h. ftelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch fie Niemand Unrecht thue, fo fage ich, ich bin zu derfelben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat fich Kant über den Begriff der Befugnifs nicht fo deutlich erklärt. Er fagt: „Erlaubt ift eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ift; und diefe Freiheit, die durch keinen entgegengefetzten Imperativ eingefchränkt wird, heifst Befugnifs (*facultas iuridica*).“ Allem Anfehen nach fpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heifst hier aber Freiheit? In feiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) fetzt

Kant den Begriff der Befugnifs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derfelben voraus, indem er fagt: „Freiheit ist die Befugnifs, keinen äufsern Gefetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiftimmung habe geben können." Das ift offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint feyn. Verftehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moralifche Freiheit, oder das Vermögen, nach moralifchen Gefetzen zu handeln; fo hiefse Befugnifs das Vermögen zu fittlichen Handlungen, in fo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein fittliches Gebot (Imperativ) entgegen ftehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugnifs von Erlaubnifs (*facultas moralis*) nicht unterfchieden, und Befugnifs kein Rechtsbegriff, fondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ftimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugnifs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyfik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, dafs der Begriff der Befugnifs allein in die Rechtslehre gehöre, und fich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben fo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubnifs zur Pflichtmäfsigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugnifs wäre hiernach diejenige Befchaffenheit einer Forderung, dafs auf fie zu achten Niemandes Pflicht ift, dafs fie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ftreitet. Es ift z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniffe ftehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das ift nicht möglich, fonft müfste der feindliche Soldat die Pflicht haben, fich tödten zu laffen, weil alles Recht fich auf eine ihm correfpondirende Pflicht gründet. Er fagt alfo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf diefe feine Forderung, fondern wehrt fich, ohne dafs er dadurch einer äufsern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn fein Gegner ihn tödtet, denn fonft müfste diefer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat feyn, (es ift nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenftandes). Folglich ift der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heifst: wenn er es thut, fo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, fondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubnifs, die von der fittlichen Erlaubnifs unterfchieden ift. Denn die fittliche ift die vor dem Richterftuhl des Gewiffens, die rechtliche hingegen die vor einem äufsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundfätze der natürlichen Rechtswiffenfchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugnifs auf gleiche Art. Der Recenfent diefes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, dafs es überall keine Befugnifs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugnifs fliefsen können, für Recht zu erkennen, der alfo nicht eine Zwangspflicht entfpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beifpiel, von der Befugnifs den Feind zu tödten, fei das Recht blofs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe. Aber wie ift das möglich? Welcher Soldat wird glauben, dafs fein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, fich von ihm tödten zu laffen? Vielmehr weifs jeder Soldat, dafs fein Gegner die Zwangspflicht gegen feinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenfent fagt ferner, dafs fie nach diefer Meinung (dafs jede Parthei glaube, dafs die andere eine Zwangspflicht gegen fie habe) nicht beurtheilt werden können, käme blofs daher, weil ihre beiderfeitigen Meinungen fubjectiv find, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, dafs fie ihr fubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann ift aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein folches fubjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, ſondern eine Befugniſs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, *eventus*, *fait*. So heiſst das, was geſchieht (C. 243.). Wenn ein Menſch ſtirbt, ſo geſchieht etwas, und das heiſst eine Begebenheit. Die Erfahrung iſt (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, ſind die Accidenzen an den Subſtanzen, dieſe ſind aber im beſtändigen Wechſel, daher geſchieht ſtets etwas an den Subſtanzen, oder dieſe ſind ſtets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heiſst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies iſt eine Begebenheit, denn es geſchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, iſt alſo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subſtanz des Tuches iſt nehmlich ein beſtändiger Wechſel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erſcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, ſo muſs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten iſt (der Subſtanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechſeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterſchieden, z. B. durch die beſtändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, ſo müſsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechſel zu dieſem Behuf umſehen. Wir haben z. B. dazu unſere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erſcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein. Vern Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptſt. III. Abſchn. S. 243.
Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Straflosigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν. *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heisst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges existiren kann, heisst, *a priori* erkennen, worauf das Daseyn des Zufälligen beruhet, dass es nehmlich als Wirkung in einer Ursache gegründet seyn muss. Denken wir bloss ein Object, um uns eine deutliche Vorstellung (Begriff) davon zu machen, so ist das ein Werk des Verstandes, und heisst verstehen, (*intelligere*). So verstehe ich die Existenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, dass es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden ist; ich begreife aber diese Existenz, wenn ich sie von ihrer Ursache ableite. Die Vernunft ist daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verstand, das Vermögen etwas zu verstehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich ist, heisst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was sich aus ihm begreifen lässt, heisst das Bedingte, die Folge, und ist in jenem gegründet.

2. Zum vollständigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verstehen Verstandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als existirend denke, so verstehe ich dasselbe durch den Verstandesbegriff (Kategorie) der Existenz; wenn ich aber davon, dass ich es als Wirkung denke, und durch diesen Verstandesbegriff noch mehr verstehe, was es ist, auf eine Ursache desselben schliesse, so begreife ich noch nicht vollständig seine Existenz, sondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, s. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung desselben kennt, ist die Bedingung nun nicht wieder bedingt, sondern unbedingt, so begreift man es **vollständig**, welches aber uns Menschen nicht möglich ist (C. 367.).

3. Das Unbedingte läfst sich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung voraussetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heifst, was keine Bedingung hat, so ist das Unbedingte unbegreiflich. Das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens z. B. läfst sich nicht begreifen, denn ein solches Wesen kann keine Ursache haben, denn sonst wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Voraussetzung seiner Ursache; wenn es aber keine Ursache hat, so läfst sich sein Daseyn auch nicht begreifen. Nun sagt man zwar, ein schlechthin nothwendiges Wesen hat den Grund seines Daseyns in sich selbst, d. i. sein Daseyn läfst sich aus seinem blofsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daseyn ist etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann sich den ganzen Begriff selbst mit Einschlufs des Daseyns denken, darum ist aber der Gegenstand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollständig begreift als durch das Unbedingte, so sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen. Aber sie hat kein Mittel, sich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und mufs zufrieden seyn, wenn sie den Begriff eines Wesens findet, das sich zu einem absolutnothwendigen Wesen schickt. Eben so läfst sich das Moralgesetz nicht begreifen, denn es ist absolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, sowohl dem absolutnothwendigen Wesen, als auch dem unbedingt practischen Gesetze (Moralgesetze), die **Unbegreiflichkeit**, dafs sie nehmlich übersinnliche Gegenstände sind, die dem Naturgesetz der Causalität (des zureichenden Grundes, oder der Ursachen und Wirkungen) nicht unterworfen sind (G. 128.) Eben so läfst sich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder solcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniss abnöthigt, dass wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dass er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III. Abschn. S. 613.

Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlussanm. S. 128.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs. 7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniss durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heisst die An

ſchauung deſſelben. Sie iſt alſo diejenige Art von Vorſtellungen, die ſich unmittelbar auf den Gegenſtand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anſchauung angeſchauet wird, oder die Einheit der Syntheſis der Apperception, ſ. Anſchauung, 11, g, ſo nennen wir dieſes Etwas, dieſe Einheit, den Gegenſtand, und ſagen, wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir uns dieſe Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung durch den Verſtand denken können. Das, wodurch wir uns aber dieſe Einheit denken, heiſst der Begriff, der ſich eben durch die Merkmale, in der Anſchauung, auf den Gegenſtand bezieht. Ich ſtelle mir nehmlich den Gegenſtand, z. B. Baum, durch gewiſſe Kennzeichen vor, die ich in der Anſchauung deſſelben aufſuche, z. B. durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. ſ. w. Dieſe Kennzeichen, wodurch der Gegenſtand von jedem andern unterſchieden werden kann, heiſsen die Merkmale. Der Inbegriff dieſer Merkmale heiſst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorſtellung des Baums, weil nehmlich zwiſchen dem Begriff und dem Gegenſtande ſelbſt noch die unmittelbare Vorſtellung oder die Anſchauung iſt, welche die Merkmale giebt, vermittelſt welcher der Begriff den Gegenſtand vorſtellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenſtande heiſst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenſtand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiſs nicht, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſoll, ich kann ihn nicht durch Merkmale beſtimmen, für mich iſt er nichts weiter, denn ein Gegenſtand (U. 10.). Es kann Jemaud z. B. eine Feuermaſchine wirklich ſehen, und folglich eine Anſchauung derſelben haben, ſieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, ſo ſagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaſchine, d. i. ich habe keine ſolche Vorſtellung von derſelben, daſs ich mir ihren innern Zuſammenhang durch Merkmale vorſtellen könnte, ich verſtehe es nicht. So hat unſer Verſtand ſchlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art ausfinden, wie er ſich einen

solchen Urgrund, und seine Art zu existiren, vorstellen soll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) so stellt er ihn sich bloss als logisch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff desselben keinen Widerspruch, sondern kann sich einen solchen Urgrund aller Dinge denken. Aber ist er darum auch real möglich? Wo ist ein Criterium, dass er existiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Existenz eines Dinges, als dass wir uns bewusst sind, es sei in der Anschauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff ist die Vorstellung, die in mehrern Gegenständen zu finden ist, von welchen man sagt, der Begriff begreift sie unter sich, und sie machen zusammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So ist die Vorstellung Mensch ein Begriff, denn sie begreift den weissen, schwarzen, kupferrothen und olivengelben Menschen unter sich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelst einer Anschauung sein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anschauungen, folglich beziehet sich ein Begriff nicht bloss auf Einen Gegenstand, sondern auf mehrere, die alle unter diesem Begriff enthalten sind. Mit der Anschauung verhält sich das anders, diese giebt stets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derselbe Baum, den ich jetzt sehe, derselbe Ton, den ich jetzt höre, ist ausser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anschauungen Gegenstände, in denen er wirklich zu finden ist, und die doch numerisch verschieden sind. Auch kann man sagen, der Begriff ist die Vorstellung von einer Vorstellung, nehmlich die Anschauung; denn durch den Begriff stelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenstand selbst, sondern die Anschauung desselben durch ihre Merkmale, vor (C. 39. f. 93.). Ein Begriff ist also nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menschl. Verst. Kap. I. §. 4.) sagt: jede Vorstellung einer Sache in unsern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ein Bild, vermittelst der Einbildungskraft vorstelle, so habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, sondern eine Anschauung derselben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, so habe ich einen Begriff von derselben.

3. Der Begriff kann nun logisch oder metaphysisch betrachtet werden. Die logische Betrachtung desselben ist die Untersuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen, auf den er sich bezieht, also nun die Untersuchung dessen, was ihn zum Begriff macht, also seiner Form, welche, wie gesagt, darin bestehet, dass er seinen Gegenstand nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Merkmale vorstellt. Die metaphysische Betrachtung des Begriffs aber untersucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewissen Gegenstande stehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorstellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden ist, z. B. Ursache, Gott. Die Logik abstrahirt bei ihrer Untersuchung des Begriffs von allem metaphysischen Inhalt desselben, nehmlich von dem Gegenstande, der durch den Begriff erkannt werden soll. Die Metaphysik aber hat es zum Theil mit dem metaphysischen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenständen, die durch gewisse Begriffe *a priori* sollen erkannt werden. Sie untersucht also, wie solche Begriffe möglich sind, und dieser Zweig der Metaphysik heisst daher, als Lehre vom Ursprunge der Begriffe *a priori*, transscendentale Logik. Wir übergehn hier alle bloss logische Untersuchungen der Begriffe, und haben es bloss mit den transscendental logischen oder den metaphysischen zu thun, weil Kant bloss von diesen in seinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erste Ausdruck bezeichnet ein analytisches oder logisches Geschäft. Der Verstand, aus welchem eigentlich die Begriffe entspringen, indem er die Anschauungen denkt (C. 33.), macht dieses so: er vergleicht mehrere gegebene Anschauungen mit einander, z. B. die Anschauungen Cicero, Caesar, Horz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius u. s. w. Er findet nun bei dieser

Vergleichung, dafs diefe Anfchauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verfchieden find. Gemein haben fie z. B. dafs fie Römer, Gelehrte, Schriftfteller find, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, dafs fie felbft aber verftorben find u. f. w. Verfchieden find fie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caefar, waren Confuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Auguftus, andere, als Sueton, Salluft, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorftellungen ab, was ihnen gemeinfchaftlich ift, und laffen alles das aus dem Bewufstfeyn weg (abftrahiren von dem), worin fie von einander verfchieden find, verbinden das, was ihnen gemeinfchaftlich ift, in eine Vorftellung, fo entfteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anfchauungen Cicero, Caefar, Horaz, u. f. w. das ihnen gemeinfchaftliche, dafs fie Römer, Gelehrte, u. f. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorftellung, fo entfteht der Begriff von verftorbenen römifchen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden find, und ich habe die fogenannten Anfchauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiefewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein fynthetifches oder metaphyfifches Gefchäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenftandes in der Anfchauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Synthefis der Apperception (f. Anfchauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transfcendental aefthetifche Gefchäft der transfcendentalen oder productiven Einbildungskraft) ift zu Stande gebracht worden; fo geht das transfcendentallogifche Gefchäft des Verftandes an, welches darin beftehet, die reine Synthefis der Vorftellungen (nicht die Vorftellungen felbft, welches logifch wäre, und unter Begriffe bringen heifst) auf Begriffe zu bringen. Der erfte Begriff, worauf die reine Synthefis gebracht wird, ift der des Gegenftandes (Objects), der Verftand denkt fich das, was angefchauet, oder auch einen andern Begriff, über den e

nachdenken will, kurz, die Vorſtellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenſtand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden ſollen. Nun enthält jeder ſinnliche Gegenſtand etwas *a priori* und etwas Empiriſches, das erſtere iſt die Form, das zweite die Materie. Die Form iſt eben die reine Zuſammenfaſſung (Syntheſis) der Empfindungen, und dieſe wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empiriſche dieſen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, daſs ſie nicht leer ſind. Dieſe Begriffe *a priori* ſind alſo die Vorſtellung der nothwendigen ſynthetiſchen Einheit, wodurch die Syntheſis oder Zuſammenfaſſung des empiriſchen Stoffs in eine einzige Vorſtellung möglich wird (C. 104.) ſ. Aberglaube und Erkenntniſs *a priori*.

5. Der Begriff iſt alſo eins der Elemente aller unſrer Erkenntniſs, aber allein nur ein leeres Erkenntniſs, ſo wie die Anſchauung allein ein Erkenntniſs, das man nicht verſteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenſtande machen, ſo können wir ihn zwar anſchauen, aber wie man zu ſagen pflegt, ſo wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verſtehen nicht, was die Anſchauung uns vorſtellt, was für einen Gegenſtand wir anſchauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniſs, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wiſſen was, weil es an einem anzuſchauenden Gegenſtande fehlt. So iſt der Begriff von einem Geiſte ein leerer Begriff, denn da der Geiſt nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloſser Gedanke ſeyn ſoll, ſo fehlt es uns an einer Anſchauung, und alſo haben wir für den Begriff eines Geiſtes keinen Gegenſtand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloſs Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, iſt nicht materiell u. ſ. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anſchauung giebt, ſind folglich leer, ſo wie Anſchauungen ohne Begriffe, die der Verſtand aus ihnen gebildet hat, blind ſind (C. 75.).

6. Will man alſo überzeugt ſeyn, daſs man auch nicht bei ſeinem Denken mit leeren Gedanken geſpielt hat, ſo muſs man ſeine Begriffe ſinnlich machen, das heiſst,

man muſs zuſehen, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand in der Anſchauung giebt, als man ſich durch ſeinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht bloſs Anſchauungen, wie die Bilder einer magiſchen Laterne, gedankenlos vor ſich vorüber gehen laſſen, und bloſs ein Spiel ſinnlicher Eindrücke ſeyn, ſo muſs man ſich ſeine Anſchauungen verſtändlich machen, d. i. man muſs darüber nachdenken, die Merkmale an dieſen Anſchauungen aufſuchen, ſie in eine einzige Vorſtellung zuſammenfaſſen, und ſo ſich einen Begriff von jeder Anſchauung machen, das heiſst, ſie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), ſ. Angebohren.

7. Empiriſcher Begriff. Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empiriſche und reine.

a. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori* (*conceptus empiricus*) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Empfindung iſt nehmlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entſtehet, daſs daſſelbe afficirt wird. Dieſer Eindruck ſetzt einen Gegenſtand voraus, der vermittelſt des Eindrucks angeſchauet wird. Iſt nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorſtellung eines ſolchen Eindrucks von dem Verſtande gedacht wird, ſo ſagt man, im Begriff iſt Empfindung enthalten, und er iſt empiriſch. Der Begriff von einem Körper iſt empiriſch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit iſt aber nur als die Vorſtellung des ſinnlichen Eindrucks eines Widerſtandes dem Verſtande denkbar (C. 75.). Es iſt, um alle Miſsverſtändniſſe zu verhüten, hier wohl zu merken, daſs eigentlich alle Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ihrer Entſtehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben ſind. Alle unſere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, alſo durch innere oder äuſsere Empfindung erzeugt und erworben. Und ſo wären alle unſere Begriffe empiriſch. Allein der Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Begriffen betrifft nicht den Urſprung derſelben in der Zeit, und

wie wir zum Bewufstfeyn derfelben kommen; fondern den Urfprung derfelben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derfelben. Daher ift nun ein empirifcher Begriff ein folcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entfpringt, fondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*), ift ein folcher, dem keine Empfindung beigemifcht ift. Ift in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorftellung eines finnlichen Eindrucks kann gedacht werden, fo fagt man, dem Begriff ift keine Empfindung beigemifcht, und er ift rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Urfach ift ein folcher reiner Begriff, denn er ift der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun find Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenftände der Erfahrung, obwohl beide als von gewiffen Gegenftänden der Erfahrung geltend gefchloffen werden können (f. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber fetzt keinen finnlichen Eindruck voraus, fondern blofs die Vorftellung in der Einbildung, dafs Etwas in einer Zeit fei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere ift, die Vorftellung nun, dafs diefes ftets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten fich befindenden, Dingen fo fei, giebt den Begriff der Urfach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit ift (C. 74.).

Ein empirifcher Begriff enthält Materie der finnlichen Erkenntnifs. Wenn nehmlich der Verftand denkt, fo hat er a) einen Gegenftand, den er denkt, und b) feine Art, wie er diefen Gegenftand denkt. Der Gegenftand felbft giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff finnliche Erkenntnifs geben foll, etwas feyn mufs, was finnliche Eindrücke vorausfetzt; alfo ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden ift. Folglich ift die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur finnlichen Erkenntnifs. Der empirifche Begriff ift alfo von der Erfahrung erborgt, und ift, weil

er durch die Sinne ſeine Materie erhält, immer ein ſenſitiver oder ſinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenſtand vom Verſtande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, ſo habe ich einen empiriſchen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorſtellung eines Menſchen, der einen andern gezeugt hat. Dieſe Vorſtellung aber ſetzt ſchon den ſinnlichen Eindruck von einem Menſchen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Urſache, ſo habe ich noch keinen ſinnlichen Gegenſtand, den ich Urſache nennen könnte, ſondern dieſer Begriff enthält bloſs eine Form, wie ich einen jeden Gegenſtand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menſchen unter andern auch durch die Gedankenform der Urſache denken. Denke ich ihn nun als Urſache eines andern Menſchen, ſo nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empiriſchen verbunden ſeyn, ja in jedem empiriſchen Begriff iſt immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben muſs, die er vom menſchlichen Verſtande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden muſs. Stelle ich mir nun dieſen Begriff *a priori* ſo vor, daſs ich von dem Empiriſchen abſtrahire, ſo habe ich ihn rein, und er heiſst ein reiner Begriff. Ein ſolcher reiner Begriff, wenn ich ihn ſo abgeſondert denke, enthält keinen andern Gegenſtand, keine andre Materie, als ſich ſelbſt. Daher giebt er dann nicht ſinnliche, ſondern rationale Erkenntniſs, d. i. eine ſolche, deren Gegenſtand nicht in der ſinnlichen Welt, ſondern bloſs im reinen Verſtande, als Denkform der empiriſchen Begriffe zu finden iſt (C. 75.). Die reinen Begriffe ſind aber nicht angebohren, ſondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denſelben iſt angebohren.

Formaler Begriff, ſ. Empiriſcher Begriff.

Grenzbegriff, ſ. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in sinnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nehmlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelst der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelst der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie blofs durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so dafs der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. s. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. s. w. blofs gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs blofs die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefafst werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles mufs sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff *(conceptus sensitiuus purus)*. Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heifst, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelst der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empirischen Verstandesbegriffe geben, sondern diese sind alle *a priori*. Aber wohl giebt es reine sinnliche oder mathematische Begriffe, nehmlich solche, deren Gegenstand sinnlich, und dennoch *a priori* ist. Denn da Raum und Zeit Formen unsers Gemüths sind, so müssen alle Anschauungen im Raum und in der Zeit, wenn sie nicht sinnliche Eindrücke voraussetzen, sondern blos durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, sinnlich und doch *a priori* seyn (s. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenstande enthalten seyn muss (C. 102.). Diese auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl sinnliche Begriffe. Ein solcher ist z. B. der eines Triangels. Von diesen Begriffen lassen sich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ist ein Raum, der durch drei Linien eingeschlossen wird, s. *a priori*; andre hingegen nicht, und sind daher nichts weiter als die Vorstellung von der Einheit einer bestimmten Anschauung überhaupt, von einem Object, das blos durch Anschauung unmittelbar erkannt, oder dargestellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirischen Begriffe sind darin von den rein sinnlichen unterschieden, dass sie nicht wie die letztern definirt, sondern nur explicirt werden können. Definiren heisst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engsten Bedeutung desselben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen darstellen. Dies ist nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heisst durch klare und zulängliche Merkmale dargestellt werden; denn der Eine kann sich unter dem Begriff des Goldes seine grosse specifische Schwere, seine gelbe Farbe, seine grosse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wissen, dass das Gold nicht rostet, welches dem erstern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einst noch besser kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenschaften unter dem Begriff desselben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als dass er eine Figur ist, die von drei Seiten eingeschlossen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das ist darum nicht möglich, weil der Gegenstand dieses Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, sondern eine willkührliche Bestimmung des Raums vermittelst der Einbildungskraft ist, und also kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empirischen Begriffs wieder empirisch sind, so verhält es sich mit der Erklärung derselben eben so, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derselben statt. Daher ist die Klarheit derselben immer nur relativ, nach der Beschaffenheit der Kenntnisse des Erklärenden.

b) Auch kann ein empirischer Begriff nicht innerhalb seiner Grenzen dargestellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt sei, kann man nie wissen. Es ist immer möglich, dass wir das Gold noch einmal werden besser kennen lernen als jetzt, folglich stehet der Begriff desselben nie zwischen sichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Ist es auch nicht nöthig, den empirischen Begriff so darzustellen, weil es genug ist, ihn zu bezeichnen, und so das Wort zu bestimmen, das den Erfahrungsgegenstand und seinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede ist, oder vom Wasser und den Eigenschaften dieser Dinge, so wird man sich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreiten. Denn die Worte Gold, Wasser, mit den wenigen Merkmalen, die man sich denkt, wenn man sie ausspricht, sollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derselben zu geben. Die Erklärung soll also nur das Wort, nicht aber die Sache bestimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, so kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewissen bestimmten Triangel ab, kurz, er ist eben so ein Erfahrungsgegenstand als das Gold. Allein von einem solchen Triangel ist nicht die Rede, sondern von dem, welchen sich ein jeder in Gedanken sucht darzustellen, und dessen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder bloss rechtwinklicht, noch bloss stumpfwinklicht, noch bloss spitzwinklicht ist, sondern für jeden dieser Arten gilt. Diesen kann man aber nicht abbilden, sondern sich nur bildähnlich (schematisch) mit der Einbildungskraft vorstellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel ist eine Figur, die von drei Seiten eingeschlossen wird, und wenn man sich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, so hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb seiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, dass die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Versuchen muss abgeleitet werden, die man über das Gold angestellt hat; folglich stellt sie den Begriff des Goldes nicht ursprünglich dar. Das ist hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, dass derselbe eine Figur sei, bedarf keiner Erfahrungen und Versuche, sondern bloss die Darstellung des Gegenstandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidischen Satze (B. 1. S. 22.). Die Erklärung ist also ursprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann also, ohne dass sie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel stehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich ist. Der empirische Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenstande zu bemerken sind, so weit wir die Erkenntniss desselben zu treiben im Stande sind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verstandesbegriff definirt werden, worin sich auch diese von den rein sinnlichen Begriffen unterscheiden, z. B. die reinen Verstandesbegriffe Substanz, Ursache, Wechselwirkung, Recht, Billigkeit, Gesetz.

Der Begriff der Ursache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieser Begriff, so wie jeder andre Verstandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, sondern wird uns durch die Natur unsers Verstandes gegeben. Ein Begriff ist nehmlich gegeben, wenn der Inhalt desselben nicht von unsrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heisst er gemacht, wenn so wohl die Merkmale desselben, als auch ihre Verbindung willkührlich ist. So wie uns nun der Begriff der Ursache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, ist er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, so können wir niemals sicher seyn, dass die Entwickelung so ausführlich ist, dass wir wirklich die Merkmale desselben nicht nur zulänglich gefunden haben, sondern diese Merkmale auch von uns so klar erkannt werden, dass wir sie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterscheiden können, denn nur alsdann würde unsre Vorstellung des gegebenen Begriffs diesem Begriff ganz adäquat seyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Ursache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenstand unsers Begriffs seyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Ursache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wissen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorstellungen übergehen, denn woran sollten wir das wissen, da wir den Gegenstand nicht selbst gemacht haben, wie bei dem reinen sinnlichen Begriff, durch den wir den Raum so bestimmen, dass wir ihn durch drei Seiten einschliessen, so dass wir weiter keine Bestimmung haben wollen, als diese, und nun untersuchen, was aus dieser Bestimmung, die daher an der Spitze unsrer Untersuchungen stehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erst die Erkenntniss desselben giebt, und daher die Bestimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Ursache, erst am Ende der Untersuchung als Resultat folgen kann. Woraus zu ersehen ist, dass zwar der Mathematiker mit Definitionen seine Untersuchungen anfänget, aber der Philosoph, der nichts von Definitionen weiss, seine Untersuchungen mit

den Erklärungen beschliesst. In der Anwendung eines reinen Verstandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorstellungen, die in demselben enthalten sind, und bis zu welcher unsre Analysis desselben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun blos aus vielfältig zu treffenden Beispielen nur vermuthen, niemals aber apodictisch gewiss werden können, dass wir unsern reinen Verstandesbegriff ausführlich zergliedert haben; so ist es besser, dass man die philosophischen Erklärungen, oder die der reinen Verstandesbegriffe nicht Definitionen, sondern Expositionen nenne, das heisst, Auseinandersetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, dass ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiss ist, sondern nur als bis zu einem gewissen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

13. Es giebt aber Begriffe von solchen empirischen Gegenständen, die wir selbst machen, die wir hervorbringen, und wobei also in unserm Verstande der Begriff vor dem Gegenstande hergehet. Einen solchen Begriff kann ich nun, da ich wissen muss, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff ist mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, also ein Gedankending, das noch nicht vorhanden ist, folglich keinen wahren Gegenstand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorstellung von einer Schiffsuhr mache, und also recht gut angeben kann, dass ich darunter einen Zeitmesser verstehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen ist, so fragt sichs immer noch: ist auch so ein Ding möglich? Ich definire also dann nicht einen wirklichen Gegenstand, sondern gebe nur ein Project an, dessen Ausführung noch dahin stehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Bestimmungen bekommen muss, wenn es möglich seyn soll. Die Erklärung eines solchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heissen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, so muss man philosophische Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematischen Definitionen, durch Construction oder sinnliche Darstellung der Begriffe, wohl unterscheiden. (C. 757.).

14. Practische und theoretische Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenstand des Begriffs durch denselben erkannt, oder durch denselben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums ist ein solcher, durch den der Gegenstand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens ist ein solcher, durch den es dem, der ihn hat, selbst möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der ersten Art theoretische, der letzten Art practische Begriffe. So nannte man practische Geometrie die Anweisung zum Feldmessen, weil sie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumessen, aufs Papier zu tragen. Allein dieser Unterschied zwischen dem theoretischen und practischen ist nicht specifisch. Denn durch diese sogenannten practischen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nehmlich wie etwas wirklich zu machen ist. Daher kommen in der theoretischen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieser Eintheilung zum Practischen gehören würden; dahingegen in der sogenannten practischen Geometrie auch Lehrsätze zu finden sind. Folglich wird durch die Wörter theoretisch und practisch nicht der eigentliche specifische Unterschied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin bestehet, dass in der theoretischen alles *a priori*, hingegen die practische bloss die Anwendung der theoretischen auf einen empirischen Gegenstand, die Oberfläche der Erde und ihre grössern und kleinern Theile ist. Kant gebraucht aber die Wörter theoretisch und practisch, um dadurch einen specifischen Unterschied anzugeben, nehmlich zwischen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretische nennt, und solchen, durch die nie erkannt, sondern gewollt wird, so dass die Bestimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, sondern bloss in einem Begriffe gegründet ist, von dem es übrigens nicht erkennbar ist, wie er den Willen bestimmen kann.

Diese letztern Begriffe nun nennt Kant practische. Der Begriff der Redlichkeit ist z. B. ein practischer Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens eben so wohl, als der des Gegenstandes, der gepflanzt wird, ein theoretischer Begriff. Der Begriff der Redlichkeit bestimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte ist redlich, bloss um redlich zu seyn; wie aber ein blosser Begriff, ohne alle weitere Bestimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen bestimmen kann, ist uns unbegreiflich; warum, s. Practisch. Der Begriff des Pflanzens aber bestimmt allein den Willen gar nicht, sondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat seinen Erkenntnissgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Bestimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber ist wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretischen Begriffe sind nun diejenigen, wodurch alles, was ist, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt sie Kant auch Naturbegriffe. Die practischen Begriffe setzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig bestimmenden Bestimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erstern sind immer wieder in andern gegründet, die letztern sind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt also zweierlei specifisch verschiedene Begriffe, das ist solche, welche nicht etwa bloss der Anzahl der Merkmale, sondern der Beschaffenheit der Merkmale nach gänzlich verschieden sind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur ist der Gegenstand zu diesem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menschlichen Gesinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder dass sie kein Hirngespinst ist, wir eingestehen müssen, setzt diese Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretischen Erkenntniss dessen, was ist, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practisch,

d. i. unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, zu bestimmen; beide nach Principien *a priori*, die erstern nehmlich nach den Grundsätzen des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muss eine Ursache haben, s. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundsätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philosophie in die theoretische oder Naturphilosophie, und die practische oder Moralphilosophie (M. II. 593. U. XI.) s. Practische.

Transscendentaler Begriff, s. Vernunftbegriff.

Transscendenter Begriff, s. Transscendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verstandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heisst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entspringen, oder durch sie gegeben werden. Diese lassen sich aber wiederum eintheilen in reine Verstandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erstern sind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unsrer Denkkraft entspringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und diese auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieses Vermögen heisst Verstand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus seiner Natur entspringen, wenn es wirkt, sind z. B. Substanz, Ursache, Wechselwirkung, u. s. w. Vernunftbegriffe hingegen sind solche, die aus der Vernunft entstehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundsätze (Principien), welches alles, was der Verstand erkennt, unter solche Grundsätze, es sei nun des Erkennens oder Wollens bringet, dass nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe sind z. B. Recht, Billigkeit, Gesetz u. s. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäss ist, so ist keine Frage weiter, warum es geschehen, oder so seyn soll. Solche Vernunftbegriffe heissen auch Ideen, und wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen, transscenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Gefezzes für den Willen vorausgefetzt wird, weil fie ohne Freiheit nicht möglich find (C. 566. f.). Eben fo ift der Begriff eines abfolutnothwendigen Wefens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), f. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verftandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn fie zur Erkenntnifs andrer, als finnlicher Gegenftände dienen follen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es alfo:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verftandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben feyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemifcht feyn könnten; fo gäbe es für jede der vorftehenden Arten, dem erften Anfehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine finnliche Erfahrungsbegriffe, das hiefse folche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verftande beigemifcht wäre, kann es nicht geben. Denn das hiefse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an fich erkennen könnte, welcher nicht möglich ift; man fehe die Artikel An fich, Anfchauung. Man müfste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit find, anfchauen. Ferner follen fie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heifst ja, fich etwas durch die reinen Verftandesbegriffe der Urfache, Subftanz, Wechfelwirkung u. f. w. vorftellen. Diefe Begriffe müffen folglich bei allem unferen Denken und Erkennen vorkommen, und ohne fie ift kein Denken und Erkennen möglich. Daher find alle finnlichen Begriffe

a) gemischte sinnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. solche, in welchen die Erfahrung das wesentlichste ist, welche auch Begriffe aus der Erfahrung schlechtweg heissen, z. B. Mensch; sie werden explicirt (11, d.);

b) gemischte sinnliche Begriffe *a priori*, d. i. solche, in welchen die Merkmale *a priori* das wesentlichste sind, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der ersten Sekunde sich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Gesetze *a priori* sich ereignen muss; sie werden definirt, und das, was darin *a posteriori* ist, explicirt;

c) reine sinnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; sie werden definirt (11);

II. Empirische Verstandesbegriffe kann es nicht geben, da unser Verstand nicht anschauet, sondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empirischer Verstandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an sich ist, der aber nicht möglich ist, s. An sich.

Alle Verstandesbegriffe sind also *a priori*, sie können aber dennoch entweder

reine Verstandesbegriffe seyn, d. h. solche, in welchen gar keine sinnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Ursache, wenn ich zugleich von der Zeit abstrahire, und also darunter bloss den Grund von etwas verstehe, welches die logische Ursache ist; oder solche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B. Ursache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derselben beibehalte, welches die metaphysische Ursache ist. Im letztern Sinne verstehet es Kant, wenn er von reinen Verstandesbegriffen spricht (C. 105. s. Verstandesbegriff); oder

gemischte Verstandesbegriffe; allein diese sind gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es sind solche Verstandesbegriffe, die ihren Gegenstand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verstandesbegriffs zu-

ſammengefaſst, oder die Verſtandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe ſind nie empiriſch, es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in *concreto* vorſtellen lieſsen (C. 595), ſie gehen gar nicht auf ſinnliche Eindrücke, ſondern ſollen nur Einheit in die durch den Verſtand gedachten Erfahrungen bringen; ſo ſoll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urſache abhängig machen, und ſo aus allen Wirkungen und Urſachen ein unter einem Begriff zuſammengefaſstes Ganze vollenden, das nach keiner Urſache zu fragen mehr übrig läſst. Dieſe Vernunftbegriffe ſind nun wieder

rein, d. i. unvermiſcht mit andern, dann ſind ſie allein richtig, weil ſie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermiſcht, dann ſind ſie ſo weit falſch, als andre Merkmale ſich in denſelben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphyſiſcher Rückſicht, oder dem Inhalt nach:

1. gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori;*
3. reine ſinnliche Begriffe *a priori;*
4. reine Verſtandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis).* Noch iſt die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe ſind, und wohin ſie gehören? Sie ſind ſolche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anſtellt, zu welchem Erkenntniſsvermögen ſie gehören. Ein ſolcher Reflexionsbegriff iſt z. B. der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe iſt logiſch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verſchieden ſind; die Ueberlegung, in welchem Erkenntniſsvermögen ſie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, iſt transſcendental, z. B. bei der Vergleichung der Begriffe von zwei Waſſertropfen, würden wir ſie logiſch für einerlei halten, aber nach der trans-

ſcendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, daſs die Begriffe von zwei Waſſertropfen ſinnliche Begriffe ſind, und daſs alſo jeder von beiden noch verſchiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen ſind, worin ſich die Waſſertropfen befinden. Obgleich alſo die Begriffe von zwei Waſſertropfen nach der logiſchen Vergleichung nicht von einander verſchieden ſind; ſo ſind doch die Begriffe von einem Waſſertropfen, der vor 100 Jahren in der Südſee war, von dem, der heute in dem Atlantiſchen Meere iſt, dem Ort und der Zeit nach verſchieden, indem wir hier die Ueberlegung anſtellen, über den transſcendentalen Ort des Begriffs Waſſertropfen, daſs es nehmlich kein Begriff des reinen Verſtandes, ſondern ein ſinnlicher Begriff iſt, und daſs folglich zwei Waſſertropfen, wenigſtens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numeriſch verſchieden ſeyn können. Dieſe Ueberlegung iſt nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich ſind die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder dieſes Vermögens, in ſo fern man bloſs auf die Operationen deſſelben ſieht. Man ſollte die Begriffe, die zu jenen logiſchen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transſcendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. f. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae ſ. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verſtandesbegriffe werden noch, nach einer logiſchen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verſtandes oder Prädicabilien eingetheilt, ſ. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, ſo muſs man wohl unterſcheiden, ob man die Kategorien logiſch, d. i. von den Begriffen, oder metaphyſiſch, d. i. von den Dingen braucht. So heiſst die Quantität eines Begriffs ſein Umfang und ſein logiſcher Inhalt. Der letztere

ist schon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heisst der Inbegriff der Vorstellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher sagt, dass sie unter ihm enthalten sind. Die Quantität der Dinge oder Gegenstände aber betrifft ihre Extension oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies ist die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logische heissen kann. Die logische Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewusstseyns, der mit ihnen verknüpft ist, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich ist. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = 0, d. h. der Begriff leer ist. Die logische Relation und Modalität sind im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterschied zwischen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwischen logischer und realer Möglichkeit angegeben, s. auch Möglichkeit.

20. Kant spricht endlich noch von problematischen, usurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft bestätigten Begriffen.

a. Problematische Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematisch, der 1. keinen Widerspruch enthält, also ein möglicher Begriff ist; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, wirklich ist (ob der Begriff objective Realität hat). Ein solcher problematischer Begriff ist z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an sich, s. An sich; denn der Begriff desselben ist nicht widersprechend, auch begrenzt der Begriff die sinnliche Erkenntniss, und hindert, dass man sie nicht für die einzige und die Erscheinungen für die einzigen Gegenstände halte. Allein ob es solche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzusehen. Ein problematischer

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 354. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

b. Usurpirte Begriffe (*conceptus usurpati*) sind solche, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen (cursiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, dass sie einen Gegenstand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht sind Solche Begriffe sind z B. Glück, Schicksal, wovon der eine ein blindes Zusammentreffen der Umstände zum Vortheil eines Menschen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegnisse eines Menschen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anspruch genommen werden, d. h. man kann fordern, dass derjenige, der sie gebraucht, nachweise, dass er die Befugniss habe, sie zu gebrauchen, oder dass er einen vernünftigen, d. i. solchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectischer Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ist ein solcher, der seiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein solcher Gegenstand möglich ist, als der Begriff angiebt, gar nicht eingesehen und dogmatisch (nach Principien) begründet werden kann. Dieser Begriff ist also eben so viel als ein leerer Vernunftbegriff, der zwar einen logischen Inhalt hat, oder in dem kein Widerspruch ist, aber der objectiv leer ist, das ist, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, oder dass es ein solches Ding giebt, als der Begriff aussagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er so verstanden wird, dass er einen wirklichen Gegenstand habe, dass es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, ist ein solcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretischen Gründen lässt sich nicht beweisen, dass es eine Freiheit gebe, weil sie sonst eine

Ursache haben, d. i. nicht Freiheit, sondern Naturnothwendigkeit seyn müsste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft bestätigter, Erkenntniss gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) ist ein solcher, dessen objective Realität eingesehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewiesen werden kann, dass es einen solchen Gegenstand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein solcher Begriff ist z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beschaffenheit einer Forderung ist, dass ein anderes vernünftiges Wesen dieser Forderung genügen muss, wenn es äusserlich seine Pflicht (Rechtspflicht), erfüllen will. Dass es aber wirklich Forderungen giebt, welche diese Beschaffenheit haben, oder dass das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengesetzes, das ein solches ist, welches ein jedes vernünftiges Wesen sich selbst giebt, aber doch so, dass es zugleich allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen ist. Wer also meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht bloss mir, sondern sich selbst, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Gesetz seiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich ist, dass die Gesetzgebung, welche etwas innerliches (moralisch) ist, zugleich etwas äusseres (juridisches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch seinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Ansehung entgegengesetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder distributiv bestimmt werden.

a. Die disjunctive Bestimmung des Begriffs ist logisch, und bestehet darin, dass die Begriffe durch solche Bestimmungen, die einander ausschliessen, und zusammen den ganzen Umfang (die Sphäre) desselben ausmachen, bestimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zusammen von dem Gegenstande gültig ausgesagt werden, sondern, wenn die eine richtig ist, so muss die andre falsch seyn. Eine solche Bestimmung heisst ein disjunctives Urtheil; denn die Bestimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und bestehet in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung bloss phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

ursprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, so ist das Urtheil **disjunctiv**, z. B. **entweder** der Körper drehet sich herum und der Raum ist in Ruhe, **oder** umgekehrt, das ist, wenn man auf die ursprünglich bewegenden Kräfte siehet, nicht beides gleich möglich, in Ansehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung ist nicht denkbar als so, daſs die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das ist aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus seinem Zustande in einen andern muſs aber, nach dem Gesetze der Trägheit, eine äuſsere Ursache haben. Eine solche Ursache ist aber eine bewegende Kraft, folglich setzt die Kreisbewegung eine äuſsere Kraft voraus. Eine solche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper ist, und also nicht seine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper sich herumdrehen, und wenn auch der Körper als stillstehend, und der Raum als sich herum drehend angeschauet werden kann, so ist das nicht wirklich, sondern scheint nur so zu seyn. Daher wäre das letztere stets subjectiv. Also betrift das Urtheil die objective Erkenntniſs des Objects, und ist logisch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein **logisch** disjunctives, und das alternative auch ein **phänomenologisch** disjunctives Urtheil nennen.

c. Die **distributive** Bestimmung des Begriffs ist **mechanisch** (gilt in Beziehung auf das Verhältniſs bewegter Körper zu einander), und bestehet darin, daſs man eine Bestimmung aus subjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können also nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, **entweder** dem einen **oder** dem andern, es sei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, sondern ein jeder von beiden Gegenständen hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muſs ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es ist ein mechanisches Gesetz, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sind. Bewegt sich folglich ein Körper gegen den andern, so ist mir das

unmöglich, mir vorzustellen als so, dass sich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe ist, dem bewegten Körper nähere. Daher ist dieser nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung ist, und die Bewegung ist unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen sich, sondern beide bewegen sich mit gleicher Bewegung. Hier ist also davon die Rede, wie die Bewegung nach den Gesetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muss (N. 148 *) Kiesewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transscendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs ist der, dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (s. An sich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorstellen wollte, Gott wäre eher gewesen, als die Welt, so wäre das ein transscendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller sinnlichen Gegenstände, keine Erscheinungen, sondern Gegenstände transscendentaler Ideen, oder Dinge an sich sind. Dieser Gebrauch kann aber nicht statt finden, wie man aus folgenden ersiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logische Form desselben; dass in ihm nehmlich kein Widerspruch, oder derselbe denkbar sei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe.

Ohne das erstere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, so dass folglich mein Begriff nichts weiter als die blosse logische Form ist. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung (s. Anschauung), und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practiſches noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — ein problematiſcher Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, sondern ist willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schicksals — ein usurpirter Begriff; oder

g. er widerspricht der Natur der sinnlichen Anschauung, und ist synthetisch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeschlossenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerspricht sich selbst innerlich in seinen Merkmalen, oder ist analytisch unmöglich, z. B.ledernes Eisen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abschn. §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. S. 93. III. Abschn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptst. I. Abschn. S. 117. II. Buch. I. Hauptst. S. 180. II. Hauptst. III. Abschn. S. 267. III. Hauptst. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch II. Abschn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptst. IX. Abschn. S. 566. 595. III. Hauptst. IV. Abschn. S. 620. III. Abschn. S. 672. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 100 ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10 II. Th. §. 74. S. 330.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptst. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptst. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Daseyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heisst also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, dass ich es mir vermittelst der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, dass bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 183).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ist, wechselt nicht mit andern Dingen, sonst wäre es nicht gewesen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wenn es etwas anderm hätte Platz machen müssen. Dies ist also der Begriff des Beharrlichen. Diese Vorstellung aber entspringt ganz aus der Natur des Verstandes bei der Anschauung des Sinnlichen. Dieser kann nehmlich sich den Wechsel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorstellen, als so, dass wenn sich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ist, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas seyn muss, das in beiden Zeiten dasselbe ist, und woran dieser Wechsel vorgehet; sonst könnte ich mir nicht denken, dass sich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und also kein Zusammenhang in der Vorstellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angeschauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein andrer Zustand der Dinge vorhanden seyn. Die Beharrlichkeit ist eine sinnliche Vorstellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde ſie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erſtrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie iſt alſo eine reine ſinnliche Vorſtellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verſtandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, ſo kann ich mir nun vorſtellen, daſs an derſelben Accidenzen wechſeln, daſs ſie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Aſche vorhanden ſeyn kann. Ich kann alſo die Materie als Subſtanz denken, oder als das, woran ſich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beſchaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein ſinnliche Vorſtellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abſtrahire, oder ſie weglaſſe bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorſtellung der Subſtanz übrig, aber es gehet mit derſelben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verſtande haben, oder aus demſelben entſpringen, ſie ſtellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beſchaffenheit eines Dinges, ſondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann iſt Subſtanz nehmlich bloſs ſo viel als Subject, und keine metaphyſiſche Vorſtellung mehr, ſondern eine bloſs logiſche, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muſs; ſo wie es ebenfalls mit dem Verſtandesbegriff eines Accidenz iſt, ſ. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber [illegible] dem Begriffe einer Subſtanz, als eines Di[illegible] (ſ. An ſich), ſondern nur zum [illegible] bewieſen werden. Ohne die Beh[illegible] lich gar keine Erfahrung mög[illegible] nicht wahrnehmen, daſs etwas [illegible] Etwas, woran es folgt, auch [illegible] dern Dingen zugleich iſt, [illegible] und man zur Wahrnehmu[illegible] lichen immer wieder zurüc[illegible]

Analogie der Substanzialität, Veränderung. Auch darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es möglich sei, aus dem blossen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges ist (welches bloss der logische Begriff ist, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logischen Begriff erst analytisch abgeleitet werden soll), zu beweisen, dass sein Daseyn durchaus **beharrlich** ist, und dass es folglich (welches der Begriff des Daseyns zu aller Zeit ist), weder an sich selbst, noch durch irgend eine Natururfache entstehen oder vergehen könne. Der Satz, ein **absolutes** Subject, d. i. ein solches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entsteht und vergeht nicht (ist **beharrlich**), ist **synthetisch**, d. h. was von diesem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines solchen Subjects, so dass es aus demselben, durch blosse logische Analyse, entwickelt werden könnte, sondern es muss eine dritte Vorstellung geben, durch welche die Verbindung zwischen dem Prädicat **Beharrlichkeit** und dem Subject **absolutes Subject** objectiv möglich ist, so dass nicht zu läugnen ist, es könne ein solches beharrendes Subject (die **Substanz**) existiren. Und diese dritte Vorstellung ist nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das sich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, selbst nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, dass die Vorstellung einer solchen Beharrlichkeit, als unserm Verstande und unsrer Sinnlichkeit wesentlich ist, nicht weiter anwendbar seyn kann, als auf sinnliche Vorstellungen, auf Erfahrungserkenntniss [illegible] schlechterdings von keiner and[illegible] solchen [illegible] änderungen [illegible] und unsre [illegible] nicht Gegenst[illegible] [illegible]

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken ausser dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äussern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, dass auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muss, d. h. dass etwas seyn muss, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluss ganz richtig. Allein dieser Schluss sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichheit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäss, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, dass es ausser der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die ausser der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken lässt, da beharren so viel heisst, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomischer Bedeutung, das heisst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, ist das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert. So ist mein Schreibtisch an dem Ort, wo er stehet, beharrlich, oder er stehet schon eine Zeit lang und soll noch eine Zeit lang an diesem Orte stehen; seine Gegenwart an diesem Orte hat schon eine Zeit lang gedauert und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders ist, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte. Mein Schreibtisch steht in Ruhe an seinem Orte, d. i. er ist gewöhnlich stets daselbst, wird nicht von diesem Orte weggerückt, er ist beharrlich an seinem Orte (N. 10). s. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zustande seyn und in einem Zustande beharren, sind zwei verschiedene Begriffe. Das erste heisst: in einem Zustande seyn, welcher eine Zeit hindurch existirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demselben Ort kann dauernd seyn, oder nicht; im erstern Fall ist sie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe ist, ist in einem beharrlichen Zustande. Nun kann aber der Körper nur durch diesen Zustand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, so kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demselben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet also zwar durch einen beharrlichen Zustand durch, beharret aber nicht in demselben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur dass seine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langsam wurde, so dass man die Geschwindigkeit derselben durch keine Grösse angeben kann. Er ging zwar durch den Zustand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) s. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptst. S. 183. III. Hauptst. S. 300.

Dess. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.

Dess. Metaph. Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk. S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil aussprechen, das für Jedermann nothwendig gültig ist (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung ist nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweisend anerkennen muss, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, so soll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müssen meine Gründe so beschaffen seyn, dass jeder Vernünftige ihre beweisende Kraft anerkennen muss. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung ist das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der besondern Beschaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entspringen. So lange nun diese Gründe bei mir statt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweisend sind, durch diese Gründe überredet seyn. Eine solche Ueberredung kann und soll ich aber ausser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, dass andre Menschen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten sollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweisend sind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die subjective Beschaffenheit bei ihnen statt fände. Ein eiteler junger Mensch überredet sich zuweilen, dass alle Frauenzimmer sich in ihn verlieben, weil seine Eitelkeit (eine subjective Beschaffenheit desselben) verursacht, dass er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtseyn in seine Person erklärt. Er kann bei dieser Ueberredung bleiben, so lange seine Eitelkeit fortdauert, und er sich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, dass andre Mannspersonen dasselbe glauben sollen.

Denn sein objectiver Grund (der es andern beweisen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läſst sich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. s. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber subjective) Grund jener Behauptung ist, kann in andern Subjecten nicht diese Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von sich selbst, aber nicht von einem Andern glauben, daſs sich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er soll aber auch nicht wollen, daſs Andre das für wahr halten sollen, wovon er überredet ist, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde sonst etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptst. III. Abschn. S. 849.

Beherrschung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles.* Die Anmaſsung, den Gliedern der Kirche vorzuschreiben, was sie glauben sollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abschn. S. 251.

Bejahung,

transscendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloſs logisch, sondern transscendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finster u. d. g., so finden wir, daſs sie entweder ein Seyn oder ein Nichtseyn vorstellen. Lebendig stellt ein Etwas vor, das durch Vorstellungen in Bewegung gesetzt wird, damit ist aber der Begriff des Seyns verbunden, so wie mit dem Prädicat finster der Begriff des Nichtseyns des Lichts. Sage ich von einem Menschen, er ist leben-

dig, und ich ſehe bloſs darauf, daſs ich dem Begriff Menſch das Prädicat **lebendig** beilege, und nicht davon verneine, nicht ſage, er iſt nicht lebendig, ſo iſt das die **logiſche** Bejahung. Sehe ich aber darauf, daſs ich in dem Menſchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes ſetze, ſo heiſst das Leben, weil es ein Seyn von Vorſtellungen in dem Menſchen, als Urſache ſeiner Bewegungen, vorſtellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menſchen, oder eine **transſcendentale** Bejahung. Durch dieſe **transſcendentalen** Bejahungen ſind die Gegenſtände nicht bloſs leere Gedanken, ſondern wirklich **Etwas**, oder **Dinge** (C. 602).

2. Die **transſcendentale Bejahung** iſt eigentlich ein reiner Verſtandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorſtellung des Vorhandenſeyns in der Zeit, welche Vorſtellung ſein Schema oder die reine ſinnliche Vorſtellung iſt, die es möglich macht, von einem Gegenſtande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden iſt, ſ. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel **Realität**.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III Hauptſt. II. Abſchn. S. 602.

Beiſpiel,

παραδειγμα, ὑποδειγμα, *exemplum*, *exemple*. **Beiſpiel** iſt diejenige Anſchauung, welche die Realität eines empiriſchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daſs der empiriſche Begriff kein Hirngeſpinſt, oder leerer Gedanke iſt. Es gehört nicht hierher, die logiſchen Begriffe vom Beiſpiel, und die Regeln darüber auseinander zu ſetzen, und eine Theorie des Beiſpiels aufzuſtellen und ſie mit neuen Beiſpielen zu belegen. Uns iſt genug, daſs wir einſehen, wie zu jedem empiriſchen Begriff eine Anſchauung gehört, welche eben durch den empiriſchen Begriff gedacht wird; denn dieſer heiſst darum empiriſch (Erfahrungsbegriff), weil

ſein Gegenſtand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewuſstſeyn angeſchauet werden. Der Naturforſcher, im Gegenſatz gegen den Metaphyſiker, muſs alle ſeine Behauptungen mit Beiſpielen belegen, die er **Beobachtungen** und **Verſuche** (*obſervationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen ſeine Behauptungen Realität oder diejenige Beſchaffenheit, daſs Ihnen Jedermann beipflichten, und ſie für wahr halten muſs (U. 254).

2. Daſs die Achtung für eine Perſon von Talenten daher rühre, daſs ſie uns das Beiſpiel eines Geſezzes aufſtellt, wird gezeigt im Artikel **Achtung**, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Geſetzen der Natur, Menſchen entſtehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entſtehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleiſchlichen Gemeinſchaft aus Vorſatz, oder aus Unvermögen entgegen geſetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, mit dem einſtimmigen Vorſatze, ſich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn des Unvermögens dazu, ſtiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, ſo daſs es Jedermann durch ſeinen theoretiſchen Verſtand verſtehen und erkennen kann, wenigſtens doch dann, wenn ſein Verſtand im Nachdenken geübt worden iſt (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläftigung.

S. Laft.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntnifs fowohl ein negativer, als auch ein pofitiver Beitrag geleiftet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntnifs wegzufchaffen, und fie von allem Falfchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies ift der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun der reinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit fie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Difciplin derfelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntnifs zu verfchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das ift der pofitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verfchaffen, das zu erkennen, was aus ihr felbft entfpringt, will Kant, foll nicht Difciplin fondern Belehrung, Cultur derfelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptft. S. 738. *).

Beleuchtung,

critifche, einer Wiffenfchaft. Die Unterfuchung und Rechtfertigung, warum fie gerade diefe und keine andere Form haben müffe, wenn man fie mit einem andern Syftem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnifsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerft auf diefe Unterfuchung und Rechtfertigung aufmerkfam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practifchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beifpiel davon gegeben, welches den Begriff fehr deutlich macht. Kant unterfucht und rechtfertigt nehmlich dafelbft die Form der Analytik der reinen practifchen Vernunft, indem er fie mit der Analytik der reinen fpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiffenfchaften eine und

dieſelbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur daſs dieſe in der erſten als allein den Willen beſtimmend, in der andern als aus ſich ſelbſt erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, iſt der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Beſtimmungsgrund zu einer Handlung. Es iſt wohl zu unterſcheiden von der moraliſchen Erlaubniſs, welche darin beſtehet, daſs die Handlung weder geboten noch verboten iſt, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moraliſch erlaubt iſt, dann kömmt es erſt noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich ſie thun oder laſſen will. Es iſt alſo noch ein Unterſchied zwiſchen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen, und dem bloſsen Begehrungsvermögen. Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, ſondern nach ſeinen Vorſtellungen wirken muſs. Das erſtere aber ſetzt nicht bloſs (ſinnliche) Vorſtellungen, ſondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verſtändig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgeſetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterſcheiden iſt, ſ. Wille.

2. Eine Sache des bloſsen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choſes, qui dependent de la ſimple faculté de les faire*) iſt eine ſolche, die wir thun und laſſen können, ſo oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn ſie nur einmal geſchehen kann, von uns abhängt, ob wir ſie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, ſelbſt Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in dieſen Begriff den der rechtlichen Erlaubniſs mit hinein. So ſagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturſtande, können einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder diese den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blofsen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heifst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede ist, es ist darin nichts, was dem Recht widerspräche, folglich können sie das halten, wie sie wollen. Allein eigentlich bestehet das Belieben blofs darin, dafs sie das halten können, wie sie wollen, weil sie nicht durch Naturtriebe, also physisch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Mensch begehrt, ist eine Sache seines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des blofsen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rücksicht genommen auf die rechtliche Erlaubnifs, so giebt es den Begriff der Befugnifs, und Kant hätte sagen sollen, sie hätten allerdings die Befugnifs dazu; welches auch ganz richtig ist.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptst. I. Abschn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich ist unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verstehen, es mag nun so geschehen, dafs er die Sache nur der Species nach wieder geben mufs (s. Anleihe), oder so, dafs er die Sache selbst wieder geben mufs, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umsonst geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145 im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, ist also ein solcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, ist der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. **Kant** braucht das Wort, wenn er die Frage entscheiden will, über den Widerspruch zwischen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen soll. Die Frage ist nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verlustes der Sache, wenn er diese Gefahr nicht hat abwenden können, über sich nehme?

3. Gesetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, so ist es eine Rechtsregel, *casum sentit dominus*, d. i. **der Schaden fällt auf den Verleiher.** Allein nach dem Urtheil im **Naturzustande**, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, sondern nach der innern Beschaffenheit der Sache heisst es, *casum sentit commodatarius*, d. i. **der Schade fällt auf den Beliehenen.** Wenn mir auf dem Wege nach Hause ein mir zu diesem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, dass, ich weiss nicht wer, mich aus dem Fenster unvorsichtiger Weise mit abfärbenden Materien begiesst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf diesem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, gestohlen wurde, wer soll da den Schaden tragen? Das römische Recht sagt: der **Eigenthümer** und nicht der Beliehene *). **Pufendorf** (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müsse unterscheiden, ob es glaublich sei, dass die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen seyn, wenn

---

*) *Quod vero senectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum est, aut quid simile accidit, dicendum est, nihil eorum imputandum esse ei, qui commodatum accepit; nisi aliqua culpa interveniat. Proinde et si incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: nisi forte, cum possit res commodatas salvas facere suas praetulit. Digest lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.*

ſie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob ſie, in dieſem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obſ. in Pufendorf. CCCLXV*) ſagt, dieſer Grund beweiſe nichts; weil der Darleiher ſehr gut habe wiſſen können, daſs ſich ſolche Zufälle ereignen könnten, und folglich ſtillſchweigend eingewilligt habe, daſs die Sache auf ſeine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man ſogar ſagen, daſs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienſt, den man ihm leiſtet, ſo theuer erkaufen ſolle, daſs er verbunden ſeyn ſolle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn ſie ohne ſeine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Pufendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not.* 2.) meint, dieſes Leihen ſetze einen ſtillſchweigenden Vertrag voraus, durch welchen ſich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entſchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen ſollte; weil ſonſt wenig Menſchen was leihen würden, zumal wenn ſie einen ſolchen Verluſt nicht gut ſollten tragen können. Barbeyrac unterſtützt dieſe ſeine Meinung durch folgende Gründe: „Es ſtehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und ſie unter ſolchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht ſagen, daſs, wenn er ſich ausbedinge, der Beliehene müſſe ſie ihm bezahlen, im Fall ſie durch ein Unglück zu Schaden kommen ſollte, darin etwas Ungerechtes liege. Es iſt ferner gewiſs, daſs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter dieſer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird ſogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbeſcheiden zu ſeyn glauben werden, einen ſo läſtigen Dienſt von demjenigen zu fordern, von dem ſie entlehnen; ſo daſs ſie ſogar glauben werden, es ſei gegen ihre Ehre, daſs ſie hierin die Wohlthat des Geſetzes (*beneficium legis*) benutzen ſollten, welches ſie von allem Schadenerſatze diſpenſirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben iſt. Wenn nun

dem fo ift, und man hier, vorausgefetzt, dafs man fich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gefetz giebt, welches den Fall beftimmt, nothwendig einen ftillfchweigenden Vertrag über den möglichen Verluft durch einen nicht vorhergefehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen mufs; fo ift die Frage, zu wiffen, welche Präfumtion die ftärkfte fei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, feine Sache dadurch zu verlieren, dafs er eine Reihe Dienfte leiftet, oder die, welche den Verluft auf den Beliehenen fallen läfst, der, obwohl unfchuldig, doch die wirkliche Veranlaffung dazu ift, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann fich hier blofs nach Muthmafsungen richten, die fich auf den Gemüthszuftand gründen, worin fich die Menfchen gemeiniglich befinden. Und hier mufs man vornehmlich auf den Gemüthszuftand des Darleihers Rückficht nehmen; der Beliehene, zu deffen Vortheil der ganze Vertrag ift, konnte kein Recht haben, als nur in fo ferne der Andere, der unumfchränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugeftehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatfache an, dafs unter hundert oder taufend Perfonen, welche leihen, kaum eine Einzige feyn werde, welche wird leihen wollen, wenn fie nicht darauf rechnen könnte, dafs derjenige, dem fie leihet, ihr den Verluft erfetzen werde, den fie leiden würde, wenn die Sache, es fei wie es wolle, zu Schaden kommen follte. Wenn man die Welt nur einigermafsen kennt, fo wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ift, je ftärker ift die Präfumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen find. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, fo kann fie doch auch einem folchen Unfall entgehen. Der Beliehene fieht nun das erftere für fehr ungewifs an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er fich verpflichtet, in diefem Falle den Eigenthümer zu entfchädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erfpart ihm entweder den Aufwand, den er machen müfste, wenn er eine folche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ift ihm doch darum

ſehr vortheilhaft, weil er ſich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verſchaffen kann; oder iſt ihm doch ſo nützlich, daſs das ihn hinlänglich für die ungewiſſe Gefahr nicht vorhergeſehener Unfälle entſchädigt. Und über dies alles muſs es dem Verleiher viel unangenehmer ſeyn, ſein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig geweſen iſt, als dem Beliehenen, den Werth zu erſetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während daſs er ſie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römiſchen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et ſit iniquum, damnoſum eſſe cuique officium ſuum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Teſtament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es ſei unrecht, daſs Jemanden ſein Dienſt ſchädlich ſeyn ſolle.

4. Kant beantwortet alle dieſe Gründe damit, daſs er (K. 145) ſagt: „ein öffentlicher Richter kann ſich nicht auf Präſumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlaſſen; ſondern der, welcher ſich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen beſonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, muſs dieſen ſelbſt tragen.“ Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entſcheidungsgrund, als

a. daſs, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht erſetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Daſs aber hier noch eine gelegentliche Urſache (*cauſa occaſionalis*) ſei, welche er ſetzen könne, ſei zwar wahr, aber es müſſe durch einen beſondern Vertrag ausgemacht worden ſeyn, daſs die gelegentliche Urſache büſsen ſolle, was die wirkende Urſache, die nicht erſetzen könne, verſchuldet habe.

Folglich ſpricht das ſtrenge Recht den Beliehenen von dem Schadenerſatze los, und dieſer iſt nicht verbunden zu erſetzen. Schon Moſes entſcheidet in ſeinem bürgerlichen Recht eben ſo, daſs nehmlich der Eigenthümer den Schaden tragen müſſe, und rechtlich nichts fordern könne (2 Moſ. 22, 10 — 13).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muss allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *casum sentit commodatarius.* Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muss jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen," sagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze. Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äussern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können." Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenersatz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermassen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ist zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die Pflicht aber, eine solche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ist eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III Hauptst. §. 38. S. 142 — 143.

Belohnung,

ἆθλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe*. So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheiſsen iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX, XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, ῥητορικη, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire*. Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U. 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U. 213). Die Beredtſamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia, l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden, *vis perſuadendi*, πειθους δημιουργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine böſe Kunſt genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). Locke iſt derſelben Meinung als Kant und Athenäus (*Eſſ. phil. conc. l' Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. § 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Grafſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von Peterborongh, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückließs. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin Anna fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborongh, und begleitete daher den Sohn des Biſchoffs Aſhe von Clogher in Irland auf ſeinen Reiſen.

2. Berkley besuchte auf dieser Reise den schwindsüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philosophischer Dispüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Alhe blieb Berkley vier Jahre auf Reisen, und besichtigte besonders den untern Theil Italiens und Siciliens sehr genau, und studirte dabei die Baukunst. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als seinen Hofprediger mit nach Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorschlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte seiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorschlag fand bei Hofe sowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man versprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszusetzen, das zu diesem Zweck auf den Bermudas errichtet werden sollte. Er reisete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daselbst die ihm versprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Minister wandte dieselbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley sein Vorhaben, sich ganz diesem Geschäft zu widmen, und die Amerikaner zu civilisiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Bischof zu Cloyne, und starb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellte, sind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daseyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8. worin er sein idealistisches System vertheidigte. Französisch Amsterdam 1750, 12. Deutsch aus der französischen Uebersetzung, weil der Uebersetzer das Englische Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous u. s. w., übersetzt — von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. d. Philos. zu Ro-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt." Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind aber lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften.

c. Nun iſt die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für ſich zukömmt, und von der Eigenſchaft, daſs ſie empfunden werden, gänzlich unterſchieden, ſo daſs ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Weſen ſie (vermittelſt der Empfindung) ſich

vorstellte. Die sinnlichen Eigenschaften aber sind blofs Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beschaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich sind, ohne Wärme und Kälte zu seyn, z. B. eine stechende Nadel verursacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, dafs wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verschiedene Dinge einerlei Eigenschaften hätten, die Nadel müfste brennen, und die Kohle stechen.

β Der Geschmack ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern blofs eine Vorstellung der Seele; denn

A. Süfsigkeit und Bitterkeit sind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich seyn können. Wollte man aber etwa wider diesen Grund, auch wider den α, A. den Einwurf machen, dafs zwar nicht die Empfindung der Süfsigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch diese Eigenschaften selbst in den Körpern wären, so wären ja das dann offenbar keine sinnlichen Dinge, das heifst, solche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier ist aber nur von den letztern die Rede.

B. Süfsigkeit und Bitterkeit hängen von der Beschaffenheit des Geschmacks des Schmeckenden ab; was einem Menschen süfs schmeckt, wenn er gesund ist, das schmeckt ihm bitter, wenn er krank ist.

γ Der Geruch ist nicht in den Körpern wirklich da, sondern blofs eine Vorstellung der Seele; denn

A. er besteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungslosen Körper wirklich seyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beschaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünstungen der Blumen u. s. w. gewiss ganz anders als uns.

; Der Schall ist nicht eine Eigenschaft, die sich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe gestelltes, Glas setzt, und es so einrichtet, dass unter demselben an die Glocke geschlagen wird, so giebt sie nicht den geringsten Klang von sich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, so hätte ja die Luft eine Empfindung, da sie doch ein empfindungsloses Ding ist. Wollte man aber sagen, der Klang als Empfindung ist zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen ist er doch in der Luft; so wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müsste aber auch die Bewegung die Eigenschaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. s. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung ist ja eine Empfindung des Gefühls und Gesichts, bei den Klängen und Tönen ist aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

. Die Farben sind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede sichtbare Sache die Farbe an sich hat, die wir daran sehen, so muss sie ein Körper seyn. Dann müssen aber die Körper entweder nichts als sinnliche Eigenschaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen sind), oder das Gesicht muss etwas anders wahrnehmen als sinnliche Eigenschaften. Das letztere ist unmöglich, folglich muss ein Körper aus sinnlichen Eigenschaften bestehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. blosse Vorstellung seyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an ſich zukämen, ſo müſsten ſie ihnen beſtändig zukommen, und nicht veränderlich ſeyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, ſo haben ſie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergröſserungsglas ſtellet uns wieder ganz andre Farben an denſelben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, ſo wären ſie doch in einem körperlichen Dinge, und dann ſind wieder die Gründe ε, A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man ſagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterſchied machen wollten zwiſchen den Farben, in ſo fern wir ſie empfinden, und den Farben, in ſo fern ſie Eigenſchaften des Lichts ſind; was wir nehmlich nicht empfinden, ſind auch keine ſinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede iſt.

d. Allein nicht bloſs die Eigenſchaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, ſind nicht wirklich in den Körpern auſser uns; ſondern auch die von der erſten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Feſtigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe verſteht.

α Die Ausdehnung und Figur ſind Eigenſchaften, die die Körper auſser uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an ſich haben; denn

A. andere Thiere ſtellen ſich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die ſie ſehen oder fühlen, nicht ſo wie wir vor. Eine Käſemilbe ſieht gewiſs ihre Glieder gröſser als wir.

B. Eine Sache ſieht ferner in der Nähe gröſser, in der Ferne kleiner aus, welches iſt denn nun ihre wahre Gröſse? Auch ſiehet der eine dieſelbe Sache klein, glatt und rund, der andre groſs, uneben und eckicht, durch das Vergröſserungsglas ſieht ſie ganz anders aus, als mit bloſsen Augen.

β Die **Bewegung** eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die **Starrheit** (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr groß und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, daß sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine **unbestimmte Größe, eine Größe überhaupt**, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so daß etwa nur diejenige Größe, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Größe und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läßt sich ohne Größe, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, daß sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der **reine** Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, **hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden**, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Größe u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

daß man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unsern Gedanken absprechen müsse.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich seyn kann; so folgt doch, dafs man dies von dem Gegenstande der Empfindung behaupten müsse, z. B die Röthe ist in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ist in mir. Antwort. Dafs die Farben wirklich in der Tulpe sind, ist eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe ist ein Gegenstand der Sinne, folglich ein Gedanke dessen, der sie sieht. Das Empfinden ist nicht etwa eine Handlung der Seele, so dafs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden ist das Leiden, welches also im empfindenden Subject seyn mufs, aber nicht im Empfundenen seyn kann. Sonst müfste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterscheiden seyn. Aber im Schmerze steckt keine Handlung, und das Leiden desselben kann nicht in einem Dinge seyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die sinnlichen Dinge Eigenschaften sind, so mufs es doch nothwendig eine Substanz, d. i. etwas für sich bestehendes geben, wovon sie Eigenschaften sind. Antwort. Diese Substanz ist aber kein sinnlicher Gegenstand, sonst wäre sie eine sinnliche Eigenschaft, wie die übrigen, was aber der Körper an sich sei (nicht empfunden), wissen wir nicht; er heifst blofs seiner sinnlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. wegen Körper.

c. Die sinnlichen Eigenschaften können einzeln und für sich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da seyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller dieser sinnlichen Eigenschaften, d. i. den Körper selbst, kann man sich doch als aufser uns vorhanden vorstellen. Antwort. Dann stellt man sich

ihn doch aber vor, und was man fich vorftellt, ift in der Seele, und blofs ein Gedanke.

d. Wir fehen die Dinge in einem gewiffen Abftande von uns, was aber von uns entfernt ift, das ift aufser uns, folglich müffen die Dinge aufser uns da feyn. Antwort. Auch im Traume fehen wir die Dinge in einem gewiffen Abftande von uns, darum find fie noch nicht aufser uns. Den Abftand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, fondern durch die Vernunft, denn wir fchliefsen ihn aus der Gröfse und Deutlichkeit der Gegenftände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abftand zu fchliefsen erft lernen mufs. Es ift falfch, dafs der Abftand der Dinge von uns etwas aufser uns befindliches fei, denn er ift eine oft Meilen lange gerade Linie, diefe kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abftand von uns, indem fie in der Nähe anders ausfehen, als in der Ferne (I, c, s, B). Die Farben find aber ein blofser Gedanke, alfo auch ihr Abftand. Würde der Abftand endlich unmittelbar empfunden, fo wäre er eine finnliche Eigenfchaft (I, a), und folglich nicht aufser uns vorhanden.

e. Die Bilder der finnlichen Gegenftände, die Begriffe und Vorftellungen derfelben durch die Einbildungskraft, find freilich in der Seele, aber die finnlichen Dinge felbft find doch aufser derfelben. Antwort. Die Vorftellungen der Seele find nicht Bilder von finnlichen Gegenftänden, die aufser ihr wirklich find; denn wenn ich die Bildfäule des Julius Caefar fehe, fo fehe ich Farben, Figur u. f. w. dafs ich fie aber für Julius Caefar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtniffe und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, fondern meine Vernunft verbindet mit der finnlichen Empfindung eine neue Vorftellung, das Erkenntnifs; diefe letztere ift mittelbare Vorftellung und alfo nicht finnlich, aber diefe mittelbare Vorftellung ift ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, dass die sinnlichen Vorstellungen Bilder von Dingen sind, die ausser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die sinnlichen Vorstellungen sind veränderlich, und können daher nicht Bilder von ausser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen seyn, z. B. der Baum, den ich sehe, ist bald grösser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als ausser mir vorhandenes Ding seyn.

b. Die Dinge ausser mir wären solche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir also weder durch Vernunft noch Sinne etwas wissen; unsre sinnlichen Vorstellungen aber sind Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, dass derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die ausser der Seele vorhanden sind, damit behauptet, dass diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich sind.

5. Dieser Idealismus des Berkley, oder seine Behauptung, dass die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin sie sich befindet, nicht ausser unserm Gemüth da sei, ist dogmatisch; weil alle Beweise, die er dafür anführt, sich auf Principien gründen, deren Ursprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Dieser dogmatische Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung desselben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das ausser dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die ausser dem Gemüth vorhandenen Dinge sich wirklich befinden; denn für diese Voraussetzung beweiset Berkley ganz unumstösslich, dass der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unsrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transscendentaler Aesthetik bewiesen wird, so ist alles, was im Raum angeschauet wird, allerdings auch kein Ding an sich (s. An sich), sondern blofs sinnliche Vorstellung, oder Erscheinung, wel-

che im Gemüth angeschauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt ist dann freilich kein Ding an sich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenstand, der uns so wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch seinen dogmatischen Idealismus die ganze Erfahrung unsicher und zufällig, dahingegen Kants transscendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Gesetze *a priori*, als Grundsätze des reinen Verstandes, zum Grnnde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verschwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundsätze des Verstandes Einheit bekommen müssen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley mystisch und schwärmerisch: mystisch, weil er den Grund der sinnlichen Vorstellungen, das Uebersinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; schwärmerisch, weil er die Grenzen des menschlichen Verstandes überschreitet. Um dieses ins Licht zu setzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwischen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in diesem Gespräch ist:

Gott ist die Ursache aller sinnlichen Vorstellungen, und drückt sie der Seele ein.

Seine Gründe sind:

a. Alle sinnlichen Dinge sind wirklich da (nehmlich als Vorstellungen im Gemüth), und wenn sie wirklich da sind, so werden sie nothwendig von einem unendlichen Geiste erkannt, und folglich ist ein unendlicher Geist oder Gott da.

b. Dieses ist nicht einerlei mit dem (ebenfalls mystischen und schwärmerischen) Idealismus des Malebranche. Dieser behauptet nehmlich, wir sähen alle Dinge in Gott. Er nahm es nehmlich als einen Grundsatz an, dass die unkörperliche Seele sich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich diese nicht selbst

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verstande, weil dieser nur ein unmittelbarer Gegenstand der Gedanken sei. Gott fasse aber alle die Vollkommenheiten in sich, die mit denen, so jedes erschaffene Ding besitzt, übereinkommen, und folglich geschickt sind, diese Dinge so darzustellen, dass sie die menschliche Seele durch Erkenntniss der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies sei ein ungereimter Realismus, welcher voraussetze, dass Gott eine Körperwelt geschaffen habe, die ausser dem Gemüth des Menschen und Gottes vorhanden sei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, dass wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und sind; dieses sei aber so zu verstehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiste vorhanden seyn. Nun bin ich aber nicht selbst der Urheber dieser meiner Gedanken (sinnlichen Vorstellungen), folglich müssen diese Vorstellungen in einem andern Geiste seyn, durch dessen Willen sie in mir erregt werden. Folglich ist ein Geist wirklich, der mir alle Augenblicke die sinnlichen Vorstellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich diese Vorstellungen bekomme, als Urheber derselben für unbegreiflich weise, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt also Berkley (mystisch und schwärmerisch) Gott aus den sinnlichen Vorstellungen, die seine Wirkungen sind; Malebranche aber (eben so mystisch, aber noch schwärmerischer) Gott unmittelbar, und die sinnlichen Vorstellungen, als seine Wirkungen, aus Gottes Eigenschaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, dass Gott die höchste und allgemeine Ursache aller Dinge sei, und dabei zugleich das Daseyn einer dritten Art der Natur, die von den Geistern und Gedanken unterschieden ist, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, dass sich Gott der ausser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Ursache (*causa subordinata*) bediene, und vermittelst derselben die Vorstellungen der Seele eindrücke (nach dem physischen

Einflufs (*influxus phyſicus*) des Ariſtoteles)? Antwort: Es iſt bewieſen worden, daſs das Körperliche nicht auſser einem Geiſte wirklich ſeyn kann; daſs es ein bloſs leidendes und gedankenloſes Ding iſt, folglich nicht thätig und Urſache von Gedanken ſeyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urſache ſeyn kann, ſo kann ſie doch ein Werkzeug (*cauſa inſtrumentalis*) ſeyn, welches der höchſten Urſache zur Hervorbringung unſrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein ſolches Ding an ſich (das nehmlich die ſinnlichen Vorſtellungen wirkte, folglich ſelbſt keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorſtellung hat, anzunehmen, damit Gott daſſelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müſste ja dann nicht ohne Werkzeug dieſe ſinnlichen Vorſtellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit ſeyn, die Gott veranlaſſet, die ſinnlichen Vorſtellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occaſionalismus* des Carteſius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweiſen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja ſolcher Gelegenheit nicht zu ſeinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, daſs unter den Dingen, die Gott ſich vorſtellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unſre Gedanken in uns hervorzubringen, ſo würde daraus doch nicht das Daſeyn der Materie auſser uns bewieſen werden können.

IV. Einwurf. Indeſſen ſcheints doch, daſs wir uns etwas der Materie ähnliches als auſser uns vorhanden dunkel vorſtellen; was zwar, als nicht ſinnliche Vorſtellung, weder Subſtanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. ſ. w., ſondern ein Ding überhaupt iſt, aber was dies iſt, wiſſen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelſt etwas andern. Im erſten Fall iſt ſie ſinnliche Vorſtellung, und alſo in uns, im

andern Fall müſsten wir das Daſeyn der Materie durch einen Vernunftſchluſs beweiſen; es iſt aber bewieſen worden, daſs ſie weder ein Gegenſtand, oder ein für ſich beſtehendes Ding (4), noch eine Urſache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) ſei.

V. Es iſt möglich, daſs wir die ſinnlichen Vorſtellungen bekommen können, ohne daſs die Materie auſser uns wirklich iſt, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich auſser uns wirklich ſeyn Antwort: Was ſoll aber dieſes Ding auſser uns für Eigenſchaften haben, es iſt dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle ſinnlichen Eigenſchaften verneinen muſs, von dem alſo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Daſeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die ſinnlichen Dinge haben dann erſt eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich iſt, was man ſiehet, fühlt u. ſ. w. Sind aber die ſinnlichen Dinge auſser uns, ſo haben ſie keine Wirklichkeit, denn alsdann ſieht, fühlt u. ſ. w. man dieſe Dinge nicht, und von ſolchen Dingen kann man nicht ſagen, daſs ſie wirklich ſind.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich iſt, die Wirklichkeit der Materie zu beweiſen, ſo kann man darum doch nicht beweiſen, daſs ſie ganz und gar unmöglich ſei. Antwort. Es iſt allerdings bewieſen worden, daſs ein für ſich beſtehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. ſ. w. Ding auſser uns unmöglich ſei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiſtenz der Dinge an ſich, ſo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er ſagt, es ſei ihm nie in den Sinn gekommen, ſie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, daſs das Daſeyn der Dinge an ſich nicht erkannt, oder aus theoretiſchen Gründen bewieſen werden, und daſs man überhaupt von ihnen nichts wiſſen könne. Er hat ferner bewieſen, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erſcheinungen (ſinnliche Gegenſtände) nicht auſſer uns vorhandene Dinge, ſondern Vorſtellungsarten, auch nicht den Dingen auſser uns angehörige Beſtimmungen ſind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptſache iſt, daſs nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung iſt, und folglich den Erſcheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, daſs die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illuſion iſt, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt iſt, ſondern ſelbſt von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich ſcheint es dann nur, als wären Körper auſser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit iſt, es nicht bloſs ſo ſcheint, ſondern gar nicht anders möglich iſt, als daſs die Körperwelt auſſer mir, d. i. wirklich im Raum iſt. Nach Kant alſo iſt Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verſtandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Geſetz vorſchreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien ſind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. *** S. 274.
Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207.
Adelung. Fortſ. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις, *vocatio. vocation.* Die Berufung (der Menſchen als Bürger in einem ethiſchen Staat) iſt die bloſs moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgesetz in unsrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, sondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das sich bestrebt, nach seinem Willen zu leben und dessen Mitbürger wir sind.

2. In unsrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorstellung) von einer Vereinigung der Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, diese Idee ist auch kein Hirngespinst, denn es ist die Pflicht jedes Menschen, nach dem Sittengesetze zu leben, und das Seinige zu thun, dass andre Menschen auch darnach leben, folglich sich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich muss sich jeder Mensch als berufen zum Mitgliede einer solchen Verbindung aller Menschen nach Tugendgesetzen, welche ein ethischer Staat heisst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als gesetzgebend betrachtet, in einem ethischen Staate aber ist das nicht möglich, weil da die Gesetzgebung das Moralische, folglich das Innere des Menschen, betrifft; darüber können Menschen nicht Gesetze geben, weil sie das Innere nicht durchschauen, folglich nicht wissen können, ob die Gesetze auch befolgt werden. Folglich muss ein Anderer, dem das möglich ist, Gesetze geben, aber seine Gesetze dürfen auch nicht bloss von seinem Willen ausgehen, sonst wären sie nicht Tugendgesetze, sondern Zwangsgesetze, sondern sein Wille muss seyn, dass die Tugendgesetze unsrer Vernunft befolgt werden, also müssen unsre Pflichten seine Gebote seyn, und er muss unser Inneres kennen, um zu wissen, ob wir sie befolgen, er muss unsre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines solchen Gesetzgebers ist aber der Begriff von Gott, als moralischem Weltbeherrscher. Also ist ein ethischer Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir sind durch unsre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu seyn.

3. Von der moralischen Seite ist also diese Berufung ganz klar; aber von der speculativen ist sie ein Geheimniss. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unsrer Thaten vergelten soll, muss alles in seiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, also auch un-

fer Schöpfer feyn. Als Schöpfer hat er aber auch unfre Vernunft hervorgebraht, folglich ift er auch der Urheber des Sittengefetzes in derfelben. Ift er aber das, fo hängen wir unbedingt von ihm ab, und find folglich nicht frei, fondern feinem Willen, der dann nicht von dem Moralgefetz, fondern von dem das Moralgefetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengefetz aufgelegt, und wir find folglich nicht frei, fondern zur Tugend gefchaffen, welches fich widerfpricht. Denn Tugend ift der Zuftand freier finnlicher Wefen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet find; dazu gefchaffen feyn, heifst aber fo eingerichtet feyn, dafs diefes Bemühen phyfifch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich ift. Folglich läfst fich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Gefetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; fondern wir müffen die Menfchen, im Verhältniffe zu Gott als Gefetzgeber, nicht als von ihm **Erfchaffene**, fondern als von ihm unabhängige freie Wefen, oder **Berufene**, betrachten. Solche unabhängige Wefen aber find wir nicht, wie unfre Bedürfniffe, und die Nothwendigkeit der Uebereinftimmung unfrer, doch nicht von uns abhangenden, Schickfale mit unferm Werth fattfam lehren, folglich ift die **Erkenntnifs** der Möglichkeit, folche **Berufene** zu feyn, ein undurchdringliches Geheimnifs (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, *contact*. Die **Berührung** im **phyfifchen** Verftande ift **die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit**. Die Materie ift **undurchdringlich**, heifst, fie kann von keiner andern Materie fo zufammengedrückt werden, dafs fie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zufammengedrückt werden, könnte diefe Zufammendrükkung nun fo weit getrieben werden, dafs der Kolben den Bo[illegible] wirklich berührte, fo hätte der Kolben die Luft [illegible]en, welches aber unmöglich ift. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er fie zufammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derfelbe immer wieder zurückgeftofsen wird. Diefe Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf diefe Weife zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, fo fagt man, fie berühren einander. Wenn zwei Körper fich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard gefchieht, fo müfste, wenn beide ihre Bewegung ungeftört fortfetzen follten, der eine den andern durchdringen. Allein dies ift unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn fie im Begriff find, einer in des andern Raum einzudringen, dafs fie fich berühren, oder dafs einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückftofsende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher gefchieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stofs (N. 59).

2. Aufser diefer Berührung, oder aufser der Wirkung der zurückftofsenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Diefe Wirkung heifst die Wirkung in die Ferne *(actio in diftans)*, f. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematifcher Bedeutung, das heifst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, fondern blofs als Anfchauung betrachtet, ift die gemeinfchaftliche Grenze zweier Räume, die alfo weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume ift. Zwei Puncte können fich nehmlich nicht berühren, fondern fallen auf einander, denn fie find das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können fich ebenfalls nicht berühren, fondern fallen auf einander, oder haben fie einen Punct mit einander gemein, fo machen fie beide zufammen eine und diefelbe gerade Linie aus. Dann berühren fich nicht die Linien, fondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper ſind, die in phyſiſcher Berührung ſind, haben, wo ſich die Körper berühren, oder wo ſich die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte äuſsert, eine gemeinſchaftliche Grenze; ſo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinſchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückſtoſsen, und berühren ſich alſo daſelbſt. Geſetzt, man lieſse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, ſo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, ſondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren ſich nicht, ſondern ſie ſchneiden ſich in B. Aber Cirkel (Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren ſich in B, denn B iſt die Grenze zwiſchen dem Raum, den der Cirkel C einſchlieſst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, ſondern auch von dem Raum zur linken der AE abſondert. Cirkel C und Cirkel D berühren ſich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn ſie ſchlieſsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinſchaftliche Grenze hat, ſo daſs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren ſich nur in einer Linie, denn haben ſie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., ſo berühren ſich nicht die Cirkel*flächen*, welche ſonſt auf einander fallen würden, ſondern die Cirkel*linien*. Eben ſo berühren ſich Körper nur in Flächen, denn haben ſie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, ſo berühren ſich nicht die Körper, ſondern die Flächen, oder die Linien; dieſe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zuſammen.

4. Zwei Körper können ſich alſo nicht *phyſiſch* berühren, ohne ſich *mathematiſch* zu berühren; denn wenn ſie ſich nicht mathematiſch berühren, ſo wirken die zurückſtoſsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die *mathematiſche* Berührung iſt noch nicht die *phyſiſche*. Wenn zwei Billardkugeln ſich *mathematiſch* berühren, ſo ſind es eigentlich

nur zwei gröſste Kreiſe derſelben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche ſich in einem Puncte berühren. Die phyſiſche Berührung aber muſs durch den Druck oder Stoſs der Kugeln auf einander geſchehen, ſie müſſen beide bemühet ſeyn, einander zu durchdringen, dann entſtehet ein dynamiſches Verhältniſs, oder ein Verhältniſs in Anſehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erſt die zurückſtoſſenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren ſich dann nicht mehr in einem mathematiſchen, ſondern in einem phyſiſchen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun ſiehet man ein, daſs man die phyſiſche Berührung auch ſo erklären kann: ſie iſt Wechſelwirkung der repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beſchenkter,

donatarius, *donataire*. Dieſen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, ſ. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. A. §. 37. S 141.

Beſchleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération*. Das Zunehmen oder Wachſen der Geſchwindigkeit, mit welcher ſich ein Körper bewegt. Die Geſchwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen gröſsern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung ſetzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Kästner. Höhere Mechanik §. 6. S. 6.

Gehler. Physik. Wörterbuch. Art. Beschleunigung.

Beschwerden.

S. Regent.

Besitz.

Dieser Begriff gehört, in so fern der Gegenstand des Besitzes eine reine Erkenntniss ist, zur Transscendentalphilosophie; in so fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung desselben wird daher bei den Worten: Erkenntniss, reine, Eigenthum, Besitznehmung, vorkommen.

Besitzact.

S. Eigenthum.

Besitznehmung,

frühere, Besitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio*, *occupation*. Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr (K. 78). Eine solche Bemächtigung bedarf, wenn sie statt finden, das heisst, nicht widerrechtlich seyn soll, zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore, potior iure*). Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet seyn. Wie ein solcher Act der Willkühr, sagt Kant, als jener (der Bemächtigung) ist, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewiesen, dass die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterscheidet noch sehr richtig die erste Erwerbung von der ursprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erste Erwerbung ist zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die ursprüngliche aber ist gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zustand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung, so wäre dieser rechtliche Zustand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zustand, aber doch von dem besondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und also zwar eine erste, aber keine ursprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Besitz einer wüsten herrenlosen Insel setze, so wäre das von keines Andern, sondern blos von meinem Willen abgeleitet, und also eine ursprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man s. auch die Art. Apprehension, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. §. 10. S. 78 f.

Bestandstücke.

S. Wesen.

Bestimmbarkeit.

S. Analogie und Bestimmung 3, a.

Bestimmt.

S. Bestimmung und Existirendes.

Bestimmtheit.

Interesse der Bestimmtheit in der Vernunft. Wenn man sich vorstellt, dass alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und also in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, so sträubt sich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

siehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge solche Bestimmungen hat, dass sie von jeder andern Art ganz unterschieden werden muss. Darum wollte Büffon schlechterdings kein System in der Naturwissenschaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Interesse der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und so in Einem Umfange zu umfassen, belebt wurde. Es ist also in der Vernunft hierin ein widerstreitendes Interesse, auf der einen Seite ist sie der Ungleichartigkeit feind, und siehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieses Interesse sind vornehmlich die speculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite ist die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und sucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu spalten; für dieses Interesse sind hauptsächlich die empirischen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 682. f.

Bestimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Bestimmens oder die Beilegung eines von zwei sich einander widersprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menschen, der gelehrt oder ungelehrt seyn kann, aber eins von beiden seyn muss, sage, er ist gelehrt, so habe ich ihm eins jener beiden widerstreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Ansehung derselben bestimmt, und diese Beilegung ist die Bestimmung. Die Bestimmung heisst aber auch das Prädicat selbst, welches durchs Bestimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt seyn ist z. B. eine Bestimmung. Diese Bestimmung ist absolut oder unbedingt (*determinatio absoluta*), wenn sie dem Subject an und für sich schlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; sie ist relativ oder bedingt (*determinatio respectiva*, *assumtiva*, *respectus*, *relatio*) wenn sie

dem Subject beziehungsweiſe zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume iſt beiden gemein (C. 42).

2. Die Beſtimmungen eines wirklichen Dinges ſind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Subſtanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da iſt, oder der Zuſtand, in welchem es ſich befindet; ſo iſt z. B. die Zerbrechlichkeit eine Beſtimmung des Glaſes, und die Verbrennlichkeit eine Beſtimmung des Holzes (C. 227. 229) ſ. Accidenz.

3. Ein jedes Ding ſteht unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, welcher auch der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate heiſst. Dieſer Grundſatz heiſst: Jedem Dinge muſs von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muſs dieſen Grundſatz des materialen Denkens, der alſo metaphyſiſch iſt, wohl unterſcheiden von dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit, der ein Grundſatz des formalen Denkens, und folglich bloſs logiſch iſt. Dieſer logiſche Grundſatz heiſst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieſer Grundſatz der Beſtimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logiſche Möglichkeit), der Grundſatz der Beſtimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erſte beruhet auf dem Satze des Widerſpruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widerſprechende Prädicate beigelegt werden, iſt durch dieſe Prädicate nicht denkbar, (logiſch möglich), denn dieſe Prädicate heben einander auf. Ein weiſser Tiſch, der nicht weiſs wäre, ſoll gegen den Grundſatz der Beſtimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines ſo gefärbten Tiſches läſst ſich nicht denken. Der Grundſatz der Beſtimmung aber ſetzt den der Beſtimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und ſeinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu beſtimmen iſt, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerſpruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieſer Grundſatz ſtellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Beſtimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden ſollen. Dieſer Inbegriff aller Prädicate macht die geſammte Möglichkeit aus. Von dieſer geſammten Möglichkeit ſoll nun nach dem Grundſatze ein jedes Ding ſeine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff ſeiner Prädicate oder Beſtimmungen ableiten. Jedes Ding muſs nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen poſitiven, die ihnen contradictoriſch entgegengeſetzten oder negativen.

b. Daſs nun aber dieſe Prädicate von der geſammten Möglichkeit einem jeden Dinge als ſeine Beſtimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerſpruchs. Dieſes Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie daſſelbe wirklich ſeyn muſs, nicht aber die Form, wie daſſelbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht etwa bloſs, was nach dem Satze des Widerſpruchs durch jedes Prädicat (alſo analytiſch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausſchlieſsung ſeines Gegentheils vom Begriff. Dieſer Grundſatz iſt folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders ſeyn kann, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nehmlich daſs wir uns von allen Dingen vorſtellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müſſen, daſs die geſammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur beſondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird alſo durch dieſen Grundſatz der Beſtimmung jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältniſſe ſtehet, daſs dieſes Etwas und jedes Ding ſich wechſelsweiſe auf einander beziehen. Dieſes gemeinſchaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges iſt die geſammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (poſitiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieſes Correlat als ein einziges Ding, ſo machen wir uns von demſelben eine Idee oder einen **Vernunftbegriff**, denn die Vorſtellung von einer Vollſtändigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, iſt ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Geſetzt, dieſe Idee wäre real, oder es gäbe auch auſser unſerm Denken ein ſolches Ding, welches den Stoff aller poſitiven Prädicate in ſich vereinigte, ſo wäre dieſes Ding der Grund aller möglichen Beſtimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle ſeine Beſtimmungen in dieſem Dinge, oder die durchgängige (vollſtändige) Beſtimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Beſtimmungen vereinigt wären, betrachtet werden, und ſo wären alle mögliche Dinge durch dieſes Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Beſtimmung identiſch (für alle derſelben) wäre (C. 600*).

d. So wird alſo die **Beſtimmbarkeit** eines **Begriffs**, welches eine **logiſche** Vorſtellung iſt, von der **Allgemeinheit** *(univerſalitas)* des **Grundſatzes der Ausſchlieſsung eines Mittlern zwiſchen zweien entgegengeſetzten Prädicaten** (*principium excluſi tertii ſ. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der **Grundſatz der Beſtimmbarkeit** heiſst. Die **Beſtimmung** eines **Dinges** aber, welches eine **reale** Vorſtellung *a priori*, oder eine **metaphyſiſche**, ja, weil durch ſie andere Vorſtellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der **Allheit** (*univerſitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der geſammten Möglichkeit) abgeleitet, und heiſst darum der **Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung** (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Exiſtirende iſt **durchgängig** beſtimmt, bedeutet alſo nicht allein, wie (**Baumgartens** Metaphyſik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, **daſs einem jeden Möglichen eins unter allen einander widerſprechenden Prädicaten zukommen muſs**; ſondern daſs ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundſatz der

durchgängigen Bestimmung, den man bisher immer mit dem der Bestimmbarkeit verwechselt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heisst also so viel als: Um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Dies ist in der Erfahrung nicht möglich, und also nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verstande zu seinem vollständigen Gebrauche vorschreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit ist in Ansehung der Prädicate, die dieselbe ausmachen, noch unbestimmt, so lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, stöst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und also durch ihre Stammprädicate schon mitgegeben sind;

β die nicht neben einander bestehen können, also von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entstehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenstande (Individuum), der durch die blosse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig bestimmt ist; und dieser Gegenstand selbst muss daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter diesem Ideal ist also das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verstehen, oder der Gegenstand, den wir *a priori* diesem Vernunftbegriff setzen müssen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transscendental, nicht bloss logisch) erwegen, so finden wir, dass einige ein Seyn, andre ein blosses Nichtseyn vorstellen, z. B. gelehrt bedeutet, dass das Wesen, von dem das Prädicat eine Bestimmung ist, viel wissenschaftliches gelernt hat, also ein Seyn des Gelernten in dem Wesen, ungelehrt aber das blosse Nichtseyn gelernter Wissenschaften in einem Wesen. Eine logische Verneinung ist eine solche, wodurch bloss ein Prädicat vom Subject abgesondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus ist nicht gelehrt. Die logische Verneinung lässt also den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenstande Cajus gesetzt,

ſondern bloſs ausgeſagt, daſs unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrſamkeit nicht mit gedacht werden müſſe. Eine transſcendentale Verneinung hingegen iſt eine ſolche, wodurch ein Nichtſeyn im Gegenſtande vorgeſtellt wird, daher iſt die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als ſolches bejahet, oder iſt, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus iſt ungelehrt. Der transſcendentalen Verneinung iſt alſo die transſcendentale Bejahung entgegen geſetzt, das iſt eine ſolche Beſtimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtſeyn, weil durch ſie die Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind. Durch lauter ſolche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. ſ. w. iſt ein Ding noch nicht Etwas, denn das ſind Negationen oder Verneinungen, die einen bloſsen Mangel oder das Nichtſeyn des Entgegengeſetzten bedeuten, als des gelehrt ſeyns, körperlich ſeyns u. ſ. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter ſolche Negationen denken wollten, ſo würden wir uns dadurch bloſs die Aufhebung des Dinges ſelbſt, oder alles Seyns vorſtellen (M. 1. 694. C. 602).

h. Daher iſt nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausſchlieſsung der übrigen enthält. Durch dieſe Ausſchlieſsung wird es aber beſchränkt (limitirt). Folglich iſt der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in ſich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realiſſimum*). Mehr davon ſ. bei dem Worte, Ideal, transſcendentales, und da dieſe Vorſtellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntniſs Gottes *a priori* iſt, bei Theologie, transſcendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn, C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II. B. III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täuſchung der Sinne, ψευδος των αἰσθησεων, *falſitas, fallacia ſenſuum*, *illuſion des ſens* heiſst überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geſchloſſenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geiſtes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne iſt eigentlich eine falſche Benennung, und rührt davon her, daſs man ſich vorſtellte, es wären die Sinne, die uns betrögen. Eigentlich aber machen wir einen falſchen Schluſs, indem wir den Unterſatz unter einen unrichtigen Oberſatz ſubſumiren. So ſchlieſst der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachſene Gegenden u. ſ. w. ausſieht, das iſt Land; dieſer Oberſatz iſt unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel ſeyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Oberſatz für richtig angenommen hat, ſubſumi[illegible] nun unter ihn den Unterſatz: was ich jetzt ſeh[illegible] ſieht wi[illegible] Berge, Thäler u. ſ. w. aus, welche[illegible] iſt, [illegible] nun folgt der falſche Schluſsſatz, ſo [illegible] es [illegible] Hier betrügen alſo die Sinne n[illegible] ja nicht Schuld, daſs der Seefa[illegible] Oberſatz ſubſ[illegible] und [illegible] Land ſei, [illegible] Sinne nichts [illegible] wir aber fü[illegible] Seefahrer gla[illegible] aus unrichtig[illegible] er ſiehet, Lan[illegible]

Urtheilskraft hat ihm einen Streich gespielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Obersatze fällte.

3. Es ist also falsch, dass der sogenannte **Betrug der Sinne** eine falsche Vorstellung sei, welche von den Sinnen abhänge. Es ist ein falsches Urtheil, welches vom Verstand abhängt Dieser Betrug ist nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn diese kann uns nicht betrügen, weil sie bloss der Stoff zum Erkennen ist, die Erkenntniss aber nicht im Stoff sondern in der Beziehung unsrer Vorstellungen auf den Gegenstand, den wir der Materie unsrer Anschauung, der Empfindung, setzen, besteht, und in diesem Gegenstande irren wir uns. Dass übrigens die Sinne nicht betrügen, hat schon **Epicur** erkannt; denn **Diogenes Laertius**, **Sextus Empirikus** und mehrere andere sagen, er habe behauptet: jede Anschauung und jedes Bild der Phantasie sei wahr, und täusche nicht (πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Seine Gründe waren, weil das Anschauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn es afficire sich nicht selbst, und wenn es von seinem Objecte afficirt werde, so könne es zu dieser Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (οὐτε ὑφ ἑτερου κινηθεισα δυναται τι προσθειναι ἡ ἀφελειν); es sei auch nichts vorhanden, was in der sinnlichen Anschauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das **weder** eine gleichartige Anschauung, weil sie immer dasselbe gebe, **noch** eine ungleichartige, weil sie nicht Richter darüber seyn könne, **noch** eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, **noch** der Verstand, weil dieser von den Anschauungen abhängt. Lucrez *) trägt

*) *Lib. IV. v. 482. sqq.*

Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte sua veris quod possit vincere falsa.
Quid majore fide porro, quam sensus haberi
Debet? An ab sensu falso Ratio orta valebit

dieſes nach **Meinekens** Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

> Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
> Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
> Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
> Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
> Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
> Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
> Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
> Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
> Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
> Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
> Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
> Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
> Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta' ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut d[illegible] ſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut dur[illegible] [illegible]lidum f[illegible] videri;
Et ſeorſum varios [illegible]
Et quaecunque colo[illegible] [illegible]eſſe 'ſt.
Seorſus item Sapo[illegible] [illegible] Odores
Naſcuntur, ſeorſu[illegible] [illegible]'ſt.
Non poſſint alio[illegible]
Nec porr[illegible]
Aequa[illegible]
Proin[illegible]

Und was von denſelben abhängt, einen beſondern
Sinn erfordern; dagegen iſt anders wieder die Wirkung
Des Geſchmacks der Zunge, Geruch und Töne ſind
wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann ſogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr iſt als der andre, ſich ſelber nicht einmal beſſern.
Alſo was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das iſt alles wahr.

Geſetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beiſpiel des
Thurmes
Viereck in der Ferne ſich rundet: ſo iſt es doch beſſer,
Einen falſchen Grund von ſolcher Erſcheinung zu geben,
Als das fahren zu laſſen, was wir ſchon ſicher beſitzen;
Als den erſten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, ſo ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr traueſt zu
glauben,
Wenn ſie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zu-
rückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein ſelbſt das Leben zu
Grunde.

Et, ſi non poterit ratio diſſolvere cauſam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul ſint
Viſo rotunda; tamen praeſtat rationis egentem
Reddere mendoſe cauſas utriusque ſigurae,
Quam manibus manifeſta ſuis emittere quaeque;
[illegible]olare ſidem primam, et convellere tota
[illegible]nta, quibus nixatur Vita, Salusque.
[illegible] enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipſa
[illegible]o, niſi credere ſenſibus auſis
[illegible]itare, et cetera, quae ſint
[illegible]; ſequi, contraria quae ſint.

Es thut mir leid, daſs Meineke vorſtehendes e
abſurdes Raiſonnement nennt. Dieſes Urtheil rührt bl
daher, weil dieſer übrigens den Sinn richtig liefernde U
berſetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für ſeine Le
re, daſs die Sinne nicht täuſchen, miſsverſtanden hat. E
Sinn ſoll den andern nicht belehren können, heiſst nic
wie der Ueberſetzer des Lucrez ſagt, „wir ſollen nicht i
Stande ſeyn, die Eindrücke eines und eben deſſelben O
jects auf mehrere Organe mit einander zu vergleiche
um aus dieſer Vergleichung unſer Urtheil über die ſin
liche Empfindung zu berichtigen"; ſondern die Sinn
können dieſes nicht, denn dieſes Vergleichen iſt
eine Sache des Verſtandes, und dieſer iſt es, we
cher irrt, und uns durch ein falſches Urtheil täuſch
aber nicht die Sinne. Der Verſtand hält nehmlich d
ſinnliche Empfindung für etwas anders als ſie iſt. Ep
cur ſagt: οὐ γαρ ἀυτων εισι κριτικαι (ſc. αἰσθησεις). Das Geſic
ſtellt uns z. B. einen Stab, deſſen eine Hälfte im Waſſe
ſteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hi
belehrt nicht ein Sinn den andern, ſondern der Sta
wird von jedem Sinn nach den Naturgeſetzen dargeſtell
nach welchen dieſer wirkt, der Verſtand aber mu
dieſe Geſetze kennen, wenn er richtig darüber urthe
len und nicht irren ſoll, ſonſt entſpringt Schein ſta
Wahrheit. Der Ueberſetzer des Lucrez ſagt ferne
„nach Epicur darf ich alſo nicht ſagen, der Thur
ſcheint nur rund, iſt wirklich viereckt, ſondern ic
muſs ſagen: der Thurm iſt rund, weil ich ihn run
ſehe, und wenn ich das Gegentheil weiſs, irgend eine
Grund ſuchen, warum er unter dieſen Umſtänden, i
dieſer Entfernung, rund iſt. Eben ſo darf ich nicht ſa
gen: der Mond ſcheint mir nur ſo klein, ſondern e
iſt ſo klein, und weil ich durch keine andere ſinnlich
Erfahrung das Gegentheil darthun kann: ſo iſt es auc
wohl möglich, daſs er wirklich nicht gröſser iſt." Da
iſt Epicurs Meinung nicht, ſondern er will ſagen, de
Thurm ſtellt ſich meinem Geſicht rund dar, ic
ſehe ihn rund, und das iſt Wahrheit; ob er nun wirk
lich rund iſt, o[illegible]cht, d[illegible]muſs der Verſtand ve
möge ſeiner Ke[illegible]eurth[illegible]ſage ich, der Thur

ist rund, weil ich ihn rund sehe, so täuscht mich nicht das Gesicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, sondern nur die Anschauung eines runden Thurms liefert, der Verstand muss nun erst diese Anschauung aufs Object beziehen, und die Uebereinstimmung zwischen beiden bestimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber bloss von den Sinnen, nicht von der Phantasie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, dass die Sinne uns täuschen; Tertullian erklärt sich daher mit Heftigkeit gegen diese Meinung. In unsern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Academiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphysik §. 407); Meier pflegte bei diesem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; sed committitur in illis vitium subreptionis, hinc recte dicitur sensus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optischen Betrug anführen; allein auch bei diesem wird durch den Fehler des Erschleichens ein Schluss für Empfindung gehalten, daher sagt man mit Recht, dass die Sinne nicht täuschen. Es giebt nehmlich eine Täuschung des äussern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüsse für unmittelbare äussere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optische Betrug gehört zu der erstern, und die Täuschung, das moralische Gefühl, welches mit der Vorstellung einer tugendhaften Gesinnung oder Handlung verbunden ist, für den Grund davon, dass sie tugendhaft sind, zu halten, ist ein Betrug aus Verwechselung eines falschen Schlusses mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. Schein, Erscheinung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. B. S. 359.
Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. II. S. 210.

Betrug,

Satanslist, ψεῦδος, *falsitas*, *fausseté*. Die Täuschung der Sinne im Moralischen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verschuldung der

Sinnlichkeit halten. So schiebt der Wollüstling seine Sünden der Unkeuschheit auf seine Naturtriebe, auf die Macht seiner Leidenschaft; und bedenkt nicht, dass wenn es nicht von seinem Willen abhinge, sie zu beherrschen, er weder gut noch böse seyn könnte. Das Moralischböse ist also kein Fehler der Sinnlichkeit, sondern des freien Willens; aber sein Ursprung, oder wie es in die Welt gekommen ist, eben darum unbegreiflich. Alle Menschen haben diese Verderbtheit in sich, dass sie aus freien Stücken zuweilen das Moralischböse dem Moralischguten vorziehen, und diese Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewusstseyn, dass sie eigentlich zu unsrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergestellet werden müsse; welches theils plötzlich durch eine Revolution geschiehet, und die **Bekehrung** heisst, theils nach und nach, und die **Besserung** genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 211.
Dess. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abschn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

ästhetische, *iudicium aestheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenstandes, durch welche derselbe für **schön** oder **häfslich** erklärt wird. Sie gehet vor der Lust oder Unlust am Gegenstande vorher (U. 29) s. **Geschmacksurtheil**. In der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein. Eine **freie** Schönheit setzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeschränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement*. So nennt man das Vermögen, einen Gegenstand für das zu halten, was er ist, und es ist entweder theoretisch, zum richtigen Erkennen, oder practisch, zum sittlich guten Handeln (G. 21) s. Menschenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commission*, *procuration*. Die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er ist entweder Geschäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum gestorum actio* *), *gestion d'affaires*) dann wird sie bloss an der Stelle (welches im römischen Recht *utiliter gerere* heisst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geschäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geschäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité*. Diejenige Eigenschaft eines Gegenstandes, dass seine äussern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie ist die einzige Eigenschaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieser Wissenschaft, oder dem Gegenstande, von dem sie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenstand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verstandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verstande selbst ent-

---

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente speciali pacto. Digest. lib. III. Tit. V. de negotiis gestis leg. X.* §. 1. z. B. das, was ein Vormund im Namen seines Pupillen thut.

ſpringen. Der Begriff der Beweglichkeit iſt **empiriſch** oder entſpringt lediglich aus der Erfahrung, und kann alſo nur in einer Naturwiſſenſchaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf dieſen einzigen empiriſchen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geſchieht, welche die eigentliche Metaphyſik der Bewegung iſt. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntniſs *a priori* zur Metaphyſik rechnen, ſo wäre die Phoronomie ein Theil der **angewandten** Metaphyſik (N. 4).

Bewegung

(als Beſtimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus*, *latio*, *mouvement*. **Bewegung iſt Veränderung des Orts.** Das iſt die allgemeine Erklärung der Bewegung. **Epicur** hat ſie ſchon: μεταβασις απο τοπου εις τοπον auch **Baumgarten** (Metaphyſ. 199), **Käſtner** (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und **Gehler** (im Art. **Bewegung**). Man darf ſie einräumen, ſo lange man die Bewegung bloſs **phoronomiſch** betrachtet, d. h. ſo lange man abſtrahirt von der Gröſse, Ausdehnung, Figur u. ſ. w. kurz, der Beſchaffenheit des Beweglichen (*mobilis*, ***mobile***), d. i. desjenigen, deſſen Veränderung des Orts möglich iſt, und dieſes ſich bloſs als einen phyſiſchen Punct vorſtellt. Soll aber dieſe Definition der Bewegung auf jede Beſchaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper paſſen, ſo reicht obige Erklärung nicht zu. Denn **Empirikus** macht ſchon wider **Epicurs** Erklärung die Einwendung, daſs ſie die Bewegung der Töpferſcheibe nicht einſchlieſse, welche, wenn ſie herumgedrehet wird, in Bewegung ſei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn ſie ſich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlaſſen, den ſie einnimmt; ſie bewegt ſich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältniſs zum äuſserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den ſie einnimmt, verändert ſich; denn ſie kehrt einem beſtimmten Punct deſſelben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche fie fich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verfchiedenen Seiten zu. Folglich ift Bewegung eines Dinges die Veränderung der äufsern Verhältniffe (*relationum localium*) deffelben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Diefe Erklärung pafst auch auf die andern beiden Beifpiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umftofsen will, nehmlich einen Cirkel, deffen eine Spitze feft ftehet, während dem, dafs die andere einen Kreis befchreibt; und auf eine Thüre, die fich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, fie fchliefse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Faffe Bier. Denn bei derfelben bleiben die äufsern Verhältniffe des Faffes Bier zu dem Raum, den das Fafs nicht einnimmt, und das Bier fei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, mufs als Einheit betrachtet werden. Das Fafs Bier ift nicht in Bewegung, fondern das Bier im Faffe ift in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge ift nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann feine äufsern Verhältniffe zu dem daffelbe umgebenden Faffe ändern, und das Fafs felbft dennoch feine Verhältniffe gegen den äufsern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung feyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphyfifchen Begriffe von Bewegung auseinander zu fetzen, und den des Raums und Orts, in fo fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig ift, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengefetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Wefen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Anfehung der Bewegung derfelben *a priori* zu erkennen ift, fo ift hier nicht die Rede vom Urfprung der Vorftellung des Raums überhaupt, welches eine transfcendentale Unterfuchung und in dem Artikel Raum zu finden ift; fondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenfchaft aller

körperlichen Wesen betrachtet (N. 9). Der Raum ist in so fern die Form aller äussern sinnlichen Anschauung, das heisst, alles, was sich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein blosser Gedanke, sondern als von mir unterschieden mir darstellen soll, das muss im Raume seyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an sich selbst zukomme, oder nur eine aus der Beschaffenheit unsers Sinnes entspringende Vorstellung sei, darnach ist hier nicht die Frage; weil hier bloss davon die Rede seyn soll, wie die Bewegung als Erscheinung nothwendig erfahren werden muss (N. 2).

4. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, dies ist nun die Materie; soll aber die Bewegung derselben ein Gegenstand der Erfahrung seyn, so muss nicht nur die Materie, sondern auch der Raum selbst, indem er sich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So ist der Raum in einer Kutsche ein empirischer oder solcher Raum, der empfunden wird, und also ein Gegenstand der Erfahrung. Ueberhaupt ist der Raum, den die Körper einnehmen, empirisch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, so trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt ist, zugleich aber bewegt sie sich auch in einem andern empirischen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einschliessen. Diese Räume also, welche Gegenstände der Erfahrung sind, und in einander gedacht werden, sind selbst beweglich, wie die Materie, die solche Räume einschliesst, und sich in solchen Räumen befindet. So bewegt sich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein solcher beweglicher Raum heisst nun der materielle, der relative oder empirische Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er sich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen diesen empirischen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muss doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heisst er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muss. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Missverstand, die Verwechselung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muss (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müsste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun misst man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht bloss durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äussern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, sie mag nun durch Veränderung des Orts, oder der äussern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich.

a. Durch die Zeitvorstellung. Denn Veränderung ist Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und eben demselben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der ersten oder phoronomischen Erklärung der Bewegung den Ort, heisst, er ist an einem Ort, und er hat den Ort verlassen, oder ist nicht mehr an diesem Ort. Nicht mehr, heisst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, ist er nicht da. Lassen wir das nicht mehr ganz weg, so heisst, ein Körper verändert den Ort, er ist an einem Ort, und ist nicht an diesem Ort, welches zwei contradictorisch entgegengesetzte oder sich einander völlig aufhebende Prädicate sind. Das Nicht mehr macht also den Begriff der Veränderung erst möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorstellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort seyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verschiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt also aller Bewegung zum Grunde, und sie ist ohne Zeit nicht möglich. Und so ist die Bewegung selbst allerdings etwas zufälliges und empirisches, dessen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung voraussetzt. Aber die Zeit liegt derselben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwissenschaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unserer sinnlichen Vorstellungen wäre, und diese dadurch allgemein und nothwendig bestimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeiniglich die **Ruhe** durch die Abwesenheit der Bewegung. Diese Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt sogar in Widersprüche. Man nehme an, dass ein Punct sich in der Linie AC Fig. I. mit gleichförmiger, d. i. immer mit derselben Geschwindigkeit bewege. Er muss also einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig seyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ist, verändert er seinen Ort nicht, welches bei dem Punct so viel heisst, als bewegt er sich nicht. Ist nun die Abwesenheit der Bewegung schon Ruhe, so ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung bestände also darin, dass der Körper jeden Augenblick ruhet, welches sich widerspricht *). Man wird also sagen, der Punct bewegt sich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, sondern nur bis B, in welchem Puncte sich die erste Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben so lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun sowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper sei aber nicht den kleinsten Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterschied in der Quantität (Grösse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, so ist er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, so ist er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwesenheit der Bewegung ist; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengesetzt ist, zwei entgegengesetzte Bewegungen aber in demselben Augenblick mit einander verbunden sich ein-

---

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math.* X. 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweisen. Das Bewegte, sagt er, ist in einem Orte, was in einem Orte ist, hat keine Bewegung, demnach ist alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, so wäre folglich die Bewegung in B offenbar = 0, also der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieselbe ist, welches sich widerspricht so müsste entweder diese Quantität nicht dieselbe, oder der Körper, wenn er sich von A nach C **bewegt**, in B, und da wir bei jedem Puncte denselben Schluss machen können, in jedem Puncte **in Ruhe** seyn, welches sich doch auch widerspricht. Man stelle sich ferner vor, dass Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet stehe. Man denke sich ferner einen Körper, der in dieser verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufsteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B seine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen muss. Ist nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man sagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erst wieder Bewegung erfolgen musste, also noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abwesenheit der Bewegung ist. Wie gehet es nun zu, dass man hier den Körper in B in Ruhe denken muss, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken musste? Der Grund liegt darin, dass die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beschleunigt gedacht wird, f. **Beschleunigung der Bewegung**. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, sondern nur bis zu einem Grade, der kleiner ist als jede anzugebende Grösse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, so würde der Körper immer noch steigen, die Geschwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch so gros-

ſen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner iſt als jeder anzugebende Raum, mithin ſeinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde alſo in dem Zuſtande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praeſentia perdurabilis*) an demſelben Orte, in B ſeyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, ſo wird dieſer Zuſtand der beharrlichen Gegenwart ſogleich wieder aufgehoben. Dies iſt nun der eigentliche Begriff der Ruhe, daſs ſie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht bloſs einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demſelben Ort iſt. Der Begriff der Abweſenheit der Bewegung iſt gar kein Gröſsenbegriff, ſondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derſelben. Daher iſt der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, ſondern ſo wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, ſo kann dieſer Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort iſt alſo nicht Ruhe, wenn ſie nicht eine Zeitlang, wäre ſie auch nur eine ſehr kleine Zeit, dauert, ſondern bloſs Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig alſo ein Punct das Gegentheil der Linie iſt, ſo wenig iſt die Abweſenheit der Bewegung oder die bloſse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zuſammenſetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte ſind; ſo wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abweſenheiten der Bewegungen zuſammenſetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte ſind; deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig iſt, und alſo der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct dieſe Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abweſenheit ſeiner Bewegung eine, auch noch ſo kleine, Zeit hindurch, ſo wäre er in dieſem Puncte in Ruhe. Und ſo kann man auch ſagen, die Ruhe iſt eine Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, ſo wie

die **Bewegung** eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geschwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zusammengesetzt sind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort scheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, daſs eine Kugel sich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich seyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn sie sich doch um ihre Axe bewegte. Allein sobald nicht von einem bewegten Puncte, sondern Körper, die Rede ist, so bestehet seine Ruhe darin, daſs er an demselben Ort, nicht nur dem Orte selbst, sondern auch in allen seinen äuſsern Verhältnissen zu einem gegebenen Raume demselben beharrlich gegenwärtig ist. Eine Kugel ist in Ruhe, heiſst daher nicht bloſs, sie ist einem Orte beharrlich gegenwärtig, sondern einem gegebenen Raum in allen ihren äuſsern Verhältnissen zu demselben, sie beharret in derselben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorstellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, s. **Absprung**, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes- und Zeitpuncten als bloſsen Grenzen der Linien und Zeiten zusammen zu setzen. Die Skeptiker setzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. **Diodorus Kronus** sagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es ist, oder in dem, wo es nicht ist. Bewegt es sich in dem erstern, dann bleibt es in diesem Ort, ist also ohne Bewegung. In dem letztern kann es sich nicht bewegen, weil ein Wesen da, wo es nicht ist, keine Bewegung haben kann. **Antwort:**

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröſse *). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröſse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröſse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſchenraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

---

*) Τουτο δε ἐϛι ψευδος οὐ γαρ συγκειται ὁ χρονος ἐκ των νυν ὀντων ἀδιαιρετων, ὡσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea **), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

---

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo infinitum ſit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo. Canimbricenſes, in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap. 9.*

**) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſes Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Ὁυτος και τον Ἀχιλλεα πρωτος λογον ἠρωτησε Φαβορινος δε Φησι Παρμενιδην, και ἀλλους συχνους. *Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für so unüberwindlich hielt, dass man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren Achilles nannte. Achilles hiess aber der Einwurf des Zeno, weil dieser griechische Held, den Homer den schnellfüssigen nennt, in demselben zum Beispiel angeführt wird. Der Einwurf heisst so: das allergeschwindeste Bewegliche kann das allerlangsamste nicht erreichen, wenn dieses beim Anfang der Bewegung, sei es auch noch so wenig, voraus ist *). Wir wollen setzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte sei zwanzigmal so geschwind als die erstere. Während dass nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen sie dem Achilles also noch vor ist. In der Zeit, dass Achilles diesen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines solchen Schritts zurück, und ist nun diesen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, dass Achilles diesen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieses 20ten Theils, also $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denselben voraus, und so fort ins Unendliche.

Antwort. Dieser Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heisst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen bestehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil bestehet, so kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder so, und so fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und so fort, so erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

---

*) Προσκειται εν τουτο, ὅτι ουδε το ταχισον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Arist. Phys. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröfse ist. Dafs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, dafs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchschreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder dafs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, dafs man sie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerspricht sich selbst. Denn man nehme z. B. einen Tisch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit sei. Auf diesem Tische liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, so, dafs zwei Ellen des Stabes auf dem Tische liegen, und zwei Ellen über den Tisch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tisches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang sei. Der Stein bewege sich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tische, so, dafs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tische zurücklege, so wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu sich zu bewegen, so wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in seiner Bewegung bleibt, die Abendseite des Tisches erreichen, und vier Ellen durchlaufen seyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang ist, folglich in der halben Stunde so viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung; welches sich widerspricht.

Antwort: Aristoteles sagt ganz richtig, dies ist ein Trugschlufs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe ist, nehmlich den Tisch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derselben, aber entgegengesetzten Bewegung ist. Folglich ist bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zu zwiefach, denn um so viel als sich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt sich der Stein gegen Abend, folglich mufs der eine in halb so viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tisches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, so ist sie auch nicht vorhanden, nun kann sie niemals anfangen, also u. s. w. Der Untersatz wird so bewiesen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich seyn, nun könnte er niemals anfangen sich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn; denn so wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar ist, folglich u s. w. Ueberdem ist es gewiss, dass von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erste seyn kann, weil sie sonst auf dieser Seite endlich seyn würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem ersten berühren. Denn die Bewegung ist ein Seyn, das wesentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander seyn können. Also kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar ist, wie es ohne Zweifel auch ist, wenn es existirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer schiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der schiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müsste es nothwendig den letzten Theil des Tisches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derselben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Dieser Einwurf fällt wieder damit weg, dass die Zeit eben so wohl ins Unendliche theilbar ist, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich ist, kann allerdings kein Theil der erste und der letzte seyn. Aber eine Linie zwischen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung ist nicht auf beiden Seiten unendlich lang, sondern sie hat zwei Endpuncte, zwischen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt also bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie sie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn, zeigt sich, wenn man sich erinnert, dass der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar ist, und der Körper diese Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umstände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;
II. die Richtung der Bewegung;
III. die Zeit;
IV. die Geſchwindigkeit;
V. die Gröſse der Bewegung;
VI. die Arten der Bewegung.

Dieſe ſechs Stücke machen den Gegenſtand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urſache der Bewegung; ſie iſt zum Theil der Gegenſtand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urſache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urſprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenſtand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maſſe; ſie iſt der Gegenſtand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maſſe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung; ſie ſind der Gegenſtand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, ſ. 1. f.

II.

Die Richtung *(directio, direction)* der Bewegung heiſst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder ſeinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle deſſelben fortgeht. Wenn bei dem einfachſten Falle alle Puncte an dem Körper ſich durchaus auf gleiche Weiſe bewegen, ſo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieses Puncts beschriebene Linie heisst dann der Weg oder die Bahn des bewegten Körpers. Ist der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beschrieben, so giebt er selbst die Richtung an. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung continuirlich (ohne einen Absprung in diese Veränderung zu machen), so, dass er bis zu seiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlossen hat, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir sehen also, obige Definition der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen (N. 7). Es fragt sich nehmlich, wenn ein im Kreise bewegter Körper sich immer in derselben Richtung bewegt, was ist die Seite, nach der die Bewegung gerichtet ist? Diese Frage ist mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterschied der Schnecken, die sonst ähnlich und sogar gleich sind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden ist? Gewöhnlich sind nehmlich die Schneckenwindungen so, dass sie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, diese letztere einem alsdann links zugekehrt ist, und die Windungen von oben nach unten der scheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenseitige Windung, und dann finden sich auch, obschon äusserst selten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Missgeburten (*anfractibus sinistris s. contrariis*) (s. Chemnitz Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksschnecken. Blumenbach Handbuch der Naturgeschichte IX. Abschnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine solche linksgewundene Schnekkenart ist der *Perversus* oder das Linkshörnchen, das sich häufig an alten Weiden und andern Baumstämmen findet (Blumenbach. l. c. 54, 5. 455). An den Küsten der Englischen Provinzen Kent und Essex findet man in den steilen Hügeln um Harwich das linksgewundene Kinkhorn (*Murex perversus Lin. Mu-*

rex contrarius, *fossilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc physic. und moral. Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen. I. B. 5. Abth. 40. Br. S 261). In Blumenbachs Abbildung naturhistorischer Gegenstände 2. Heft befinden sich unter Nro. 20. zwei solche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küste von Essex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterschied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erstern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der sich zwar construiren (in der Anschauung darstellen) wie A. B, aber, als Begriff, sich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läfst. Es läfst sich der Unterschied beider Richtungen zwar mathematisch, d. i. in der Anschauung, aber nicht philosophisch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbst in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterschied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menschen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen gesetzt ist, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die gröfsere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die grofse Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader stieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiseröhre lag rechts und endigte sich auch allda in den Magen. Die erste Beugung der dünnen Därme, und die sigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geschahe ebenfalls rechts. Dieses fand Heinrich Sampson in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer gesund gewesen war, und auch schon einige Kinder gezeugt hatte. (*Transact. Philos. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wienerische Beyträge zur pract. Arzneykunde u. s. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 305). Der Unterschied ist folglich hier nur mathematisch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältnifs zu andern Dingen),

aber nicht physisch. Hiermit hängt nun der Unterschied zwischen zwei Kreisbewegungen zusammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen sind, (N. 7.). s. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, insofern er zur Bewegung gehört, s. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geschwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die Geschwindigkeit (*celeritas*, *velocitas*, *vitesse*) der Bewegung heisst die Grösse des Verhältnisses, in welchem die Grösse der Bewegung zu der Grösse der Zeit stehet, die der Körper zu dieser Veränderung nöthig hat. Je grösser nehmlich die Veränderung der äussern Verhältnisse zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum ist, den ein physischer Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit ist, die er dazu braucht, desto grösser ist die Geschwindigkeit. Eine Bewegung heisst geschwinder als eine andere, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderselbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt so geschwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein doppelter Raum oder eben derselbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher ist Geschwindigkeit ein relativer Begriff, d. h. man kann nicht sagen, wie geschwind eine Bewegung, sondern nur, wie vielmal sie geschwinder oder weniger geschwind, als eine andere sei. Nimmt man inzwischen eine bekannte Geschwindigkeit zur Einheit an, so läfst sich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben so vielmal grösser oder kleiner als 1 ist, so vielmal die Geschwindigkeit grösser oder kleiner ist, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geschwindigkeit eine Grösse.

Der Ausdruck Geschwindigkeit bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, sagt man, dreht sich geschwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil sie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu 25½ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch ist die Bewegung der Sonne viel geschwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographische oder deutsche Meilen im Umkreise, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloss an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abstrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreise, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutsche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geschwindigkeit der Erde zur Einheit an, so ist die Sonne so vielmal geschwinder als die Erde, so vielmal 5400 in 23960 enthalten ist, d. h. beinahe 4½ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde 25½ mal geschwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt sich auch die Erde soviel (25½) mal schneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Grösse gleich ist, auch nur in 25½ Tagen herum kömmt, und also wirklich sich so viel mal langsamer bewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt sich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich 4½ mal geschwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal grösser als der Umkreis der Erde ist; da sie sich nun 25½ mal langsamer um die Axe drehet, als die Erde, so ist doch noch immer jeder Punct ihres Aequators so viel mal geschwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als 25½ in 113 enthalten ist, nehmlich 4½ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder, als der eines Menschen, obgleich die strömende Bewegung des Bluts im erstern weniger Geschwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langsamer in den Adern, aber es circulirt schneller, oder kömmt

geſchwinder herum. Daher kann man die Geſchwindigkeit, mit der ein Körper im Kreiſe herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewiſſer Punct ſeinen Ort verändert, und ſich fortbewegt, die räumliche Geſchwindigkeit nennen. So iſt es auch bei den Bebungen elaſtiſcher Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es ſei der circulirenden oder oſcillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieſes Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn ſonſt nur die Miſsdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen iſt. Denn dieſe bloſse Vergröſserung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergröſserung der räumlichen Geſchwindigkeit hat ihre eigene und ſehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rückſicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geſchwindigkeit bloſs in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, ſo wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig iſt, mit T. Daher iſt die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Gröſse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Gröſse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, deſſen Geſchwindigkeit iſt = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heiſst, ſie iſt 3 mal ſo groſs als die Geſchwindigkeit deſſen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die **Gröſse der Bewegung** (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zuſammenſetzung derſelben aus einfachen Bewegungen. Weil nehmlich die Bewegung eine continuirliche Gröſse iſt,

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heiſst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, auſser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heiſse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heiſst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, daſs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie bloſs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daſs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, bloſs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie beſtimmt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl ihrer Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie abſtrahirt daher auch von den Urſachen der Bewegung,

den phyſiſchen Kräften. Aber die Theorie von den Urſachen der Bewegung gründet ſich auf die reinen Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zuſammengeſetzter Gröſse, von der Theorie derſelben als Wirkung einer Kraft ganz abgeſondert, und die letztere wieder in zwei verſchiedenen Wiſſenſchaften, der von der **nothwendigen Beſchaffenheit** der Bewegung als Wirkung der Beſchaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der **Dynamik**, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der **Mechanik** vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes iſt ein **Grundſatz**, d. i. ein Satz, deſſen Wahrheit durch die bloſse reine Anſchauung erkannt wird; oder, wenn man ſich die Sache durch die bloſse Einbildungskraft vorſtellt, ſo iſt es gar nicht möglich, ſie ſich anders vorzuſtellen. **Es giebt dieſelbe Erſcheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er ſich beweget, in Ruhe iſt; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er ſich befindet, in Bewegung iſt, nur mit gleicher Geſchwindigkeit, aber in entgegengeſetzter Richtung.** Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, ſo iſt es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum den beſtirnten Himmel) als ruhig, oder dieſen als bewegt und jenen als ruhig anzuſehen befugt bin, wie ſich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es alſo nach obigem Grundſatze einerlei Erſcheinung ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Fluſs hinabfährt, oder ob beide Ufer mit ſamt dem Fluſſe mir entgegen kommen. In Anſehung der Phänomene (wenn ich nicht [illegible] Urſachen der Bewegung ſondern nur auf d[illegible] der äuſsern Verhältniſſe zu einem ge[illegible] Bewegung

selbst sehe) ist es einerlei, welches von beiden ich als bewegt ansehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingeteilt:

A. In Absicht auf die Grösse *(Quantität)*, in einfache und zusammengesetzte.

B. In Absicht auf ihre beiden Beschaffenheiten (Qualitäten), Richtung und Geschwindigkeit.

a) In Absicht auf Richtung, in drehende, fortschreitende und bebende; die fortschreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewissen Raum eingeschränkte, oder in sich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in sich zurückkehrende aber in die circulirende und oscillirende.

b) In Absicht auf Geschwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in beschleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig beschleunigte oder verminderte.

C. In Absicht auf Verhältnifs (Relation), in absolute und relative, in gemeinschaftliche und eigene.

D. In Absicht auf Modalität, in scheinbare und wirkliche.

Von diesen verschiedenen Arten der Bewegung folgen hier umständliche Nachrichten in alphabetischer Ordnung.

Absolute Bewegung, (*motus absolutus*, ***mouvement absolu.***) Eine solche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er sich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, so müssen wir zwei Gegenstände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der sich bewegt, und einen Raum, in dem er sich bewegt. Der letztere

mufs alfo materiell feyn; denn ich mufs gewahr werden können, dafs der Körper feine äufsern Verhältniffe zu ihm ändert, folglich mufs ich diefen Raum felbft, durch andere körperliche Gegenftände, die ihn entweder einfchliefsen oder fonft bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raume ift, das Prädicat abfolut aber vorausfetzt, dafs blofs die Bewegung des Körpers, ohne Rückficht auf feine Verhältniffe zu etwas aufser ihm, gemeint fei; fo hebt das Prädicat abfolut die Merkmale, äufsere Verhältniffe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abfolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem folchen Raume, der blofs Bedingung der äufsern Anfchauung ift, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenftand der Erfahrung ift. Daher ift nun auch die abfolute Bewegung felbft kein Gegenftand der Erfahrung, fondern ein blofser leerer Gedanke, welcher dadurch entftehet, dafs man durch logifche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abfolute Bewegung gegenüber ftellt. Man ftelle fich vor, dafs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und dafs wir uns auf demfelben befänden. Gefetzt, diefer Weltkörper wäre wirklich in der fchnellften Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuftande, dafs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein folcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper feine äufsern Verhältniffe gegen denfelben mit Schnelligkeit ändern würde; fo könnten wir doch, fo lange es an einem folchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, diefe Bewegung nie erfahren. Ja die abfolute Bewegung felbft ift nicht einmal denkbar; denn dafs es uns fo vorkömmt, als könnten wir fie denken, rührt blofs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct fetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er fich entfernt, ja den Raum uns vorftellen, den er verläfst, und den [illegible] den er durchläuft, das alles find aber Bedingunge[illegible] bei der abfoluten Bewegung wegfallen müffen, [illegible] materiellen Raum bezeichnen, un[illegible] tiv wird. Denn in ein[illegible]

keine äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beftände denn alfo die abfolute Bewegung? Gehler, Phyf. Wörterbuch, Art: abfolute Bewegung, fagt: in der Veränderung des abfoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der abfolute Ort ift ja aber ein folcher, der mit keinem andern verglichen, fondern an und für fich betrachtet wird; folglich ift die Veränderung deffelben nicht denkbar, weil fie einen andern Ort vorausfetzt, der nicht der erfte ift, alfo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die abfolute Bewegung ift alfo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alfo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe aufser uns einen abfoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritifchen Behauptung aber, dafs der abfolute Raum nur Form *a priori* unfrer äufsern Vorftellungen ift, oder dafs unfer Vorftellungsvermögen fo befchaffen ift, dafs wir die Objecte gewiffer finnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort aufser uns fetzen müffen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abfolute Raum *a priori* ift, und alfo nicht wahrgenommen werden kann Der geometrifche Raum, den ein Körper einnimmt, ift der, welcher in der Vorftellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alfo genau fo grofs ift, als der Körper felbft. Diefer Raum ift nicht der abfolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers ift der Punct, von dem an feine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometrifche Raum ift gleichbedeutend mit dem abfoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus diefem Raum in einen andern hinein wäre nicht abfolute Bewegung, fondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniffe gedacht werden. Folglich ift die abfolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler fagt, dafs wir mit der ganzen Erde ftets in abfoluter Bewegung find, und die neueften Entdeckungen der Sternkunde es wahrfcheinlich machen, dafs alle Weltkörper abfolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieselben gar nicht, oder doch erst nach langen Zeiten bemerken; so meint er damit **relative Bewegungen** in einem Raume, der als ruhig vorgestellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einschliessender gegeben ist. So ist z. B. unser ganzes Sonnensystem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmasst hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neuesten Zeiten Erfahrungen diese Bewegung zu bestätigen schienen. Gehler verwechselt nun den scheinbar ruhenden Raum, in welchem sich die Erde um die Sonne drehet, mit einem absoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich ausser uns vorhandenen Weltraums ansiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Physiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben ist, wird wahrgenommen und ist also beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äussersten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, sondern jeder Raum einen andern voraussetzt, in welchem er sich bewegt, ohne dass wir diese Bewegung von dem äussersten empirischen Raume, in dem sich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus, mouvement tremblant*). Die oscillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung gesetzten Luft sind eine solche Bewegung, die nicht fortschreitend ist, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch schwankend, weil die Theile der Materie immer auf denselben Boden zurückkehren. Da sie nun auch nicht drehend ist, so muss sie beiden Bewegungen, der fortschreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beschleunigte Bewegung (*motus acceleratus, mouvement acceleré*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit sich so verändert, dass sie immer grösser wird. Eine solche Bewegung entsteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Geschwindigkeit, die er von seiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Geschwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man s. die Worte **Beschleunigung**, und im Fortgange dieses Artikels: **gleichförmig-beschleunigte, ungleichförmig-beschleunigte Bewegung.**

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis, mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denselben Raum immer in derselben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieselbe elliptische Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo sie ausgegangen waren, so dass ihre Laufbahn eine vollkommen geschlossene Linie vorstellt. In derselben **Richtung**, heisst hier, dass die Bewegung immer nach derselben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6. 7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis, mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältnisse zu einem gegebenen Raume immer in derselben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixsternen gemeinschaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und schliessen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heisst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältnisse zu den Puncten des Himmels, immer in derselben entgegenstehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einschränkung hinzusetzen sollen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die sich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius, mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex, mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Auffteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere ſetzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Auſſteigen deſſelben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens iſt aus ſo viel Bewegungen zuſammengeſetzt, als Pferde vorgeſpannt ſind, die ihn ziehen. Auf die Phyſik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluſs, daſs man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorſtellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Man konnte auf dieſe Art nicht wohl die Gröſsenlehre der Bewegung (**Phoronomie**) nach ihren Theilen *a priori* einſehen lernen, welches doch in mancher Abſicht auch ſeinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieſer Nutzen zeigt ſich in der Transſcendentalphiloſophie, ſ. **zuſammengeſetzte Bewegung.**

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens*, *mouvement qui etend l'espace*). Bewegung, welche fortſchreitet, ohne zurückzukehren. So ſchieſst eine Sternſchnuppe fort, bis ſie erliſcht. Dieſe Bewegung iſt entweder die **geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung** (*motus ſpatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortſchreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn ſie kein Hinderniſs antrifft; oder die **krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung**, (*motus ſpatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in ſich zurück zu kehren, wie der paraboliſche Flug einer Kanonenkugel (N. 6), ſ. **fortſchreitende Bewegung.**

Fortſchreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progreſſif*). Bewegung, welche den Ort des ſich bewegenden Körpers verändert. So ſchreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortſchreitende Bewegung iſt aber entweder den **Raum erweiternd**, ſ. **erweiternde Bewegung**, oder **auf einen gegebenen Raum eingeſchränkt** (*motus in dato ſpatio coarctatus*, *mouvement reſtreint à un eſpace donné*). Das letztere iſt ſie, wenn die Bewegung aus einem gewiſſen Raume nicht

herausſchreitet, z. B. die Erde bloſs auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine ſolche Bewegung kehrt immer in ſich zurück, und iſt entweder circulirend, oder oſcillirend, ſ. circulirende und oſcillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinſchaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis, mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben ſcheint. So ſcheinen alle himmliſchen Körper den 24ſtündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erſte Bewegung (*motus diurnus ſ. primus, mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Perſonen und Gegenſtänden eine gemeinſchaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinſchaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder ſind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus, mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie iſt. Alle einfachen Bewegungen ſind geradlinigt; aber auch zuſammengeſetzte Bewegungen ſind geradlinigt, wenn ſie entweder nach derſelben oder nach entgegengeſetzter Richtung fortſchreiten, oder auch, wenn ſie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einſchlieſsen, und der Gröſse nach unverändert bleiben, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis ſ. aequabilis, mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So ſoll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. ſ. w. gleich weit gehen, oder ſeine Bewegung ſoll gleichförmig ſeyn, immer mit gleicher Geſchwindigkeit geſchehen. Ein einmal in Bewegung geſetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, ſeine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortſetzen, ſ. Geſchwindigkeit.

Gleichförmig - beſchleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus, aequabiliter acceleratus, mouvement egalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark zunimmt *). Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den ſchon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zuſätze zu ſeiner Geſchwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, ſ. Beſchleunigung.

Gleichförmig - verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus, aequabiliter retardatus, mouvement egalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von ſeiner Geſchwindigkeit benimmt, bis dieſelbe endlich ganz erſchöpft iſt, und der Körper ſtill ſteht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus, mouvement curviligne, ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie iſt. Da ein einmal bewegter Körper ſeine erlangte Bewegung ſtets geradlinigt fortſetzt, ſ. Trägheit, ſo kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entſtehen, als wenn eine andre Kraft den Körper ſtets aus ſeiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen ſtets zu den zu-

*) So erklärt ſie Galilei, *Dial. 3. de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

ſammengeſetzten, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung (N. 6).

Oſcillirende, ſchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus*, *mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurücklegt. Eine ſolche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung iſt in ſich zurückkehrend, aber nicht in einer geſchloſſenen Linie, wie die circulirende Bewegung, ſondern ſie beſchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deſſen Ende ſie wieder in demſelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deſſelben, und ſo wechſelsweiſe fort. Wenn alſo die Linſe des Pendels (Fig. 15) von A nach C und dann wieder von C nach A und ſo fort geht, ſo macht ſie ihre ſchwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus*, *mouvement relatif*). Bewegung, die ſich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieſer Raum, der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeſtellt werden. Dieſe Bewegung iſt die einzige, die wir uns vorſtellen können, und der Begriff der abſoluten Bewegung entſtehet bloſs dadurch, daſs das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logiſch verneint wird. Die abſolute Bewegung iſt nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ iſt, oder ſich auf einen nicht gegebenen oder abſoluten Raum bezieht. Dieſer Begriff iſt aber leer, oder man kann ſich gar kein ihm entſprechendes Object vorſtellen, ſondern verwechſelt höchſtens, wenn man glaubt, man ſtelle ſich die abſolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abſoluten. Geſetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alſo von den vier Wänden derſelben eingeſchloſſen, [illegible] ich mir die Cajüte als in Ruhe vorſtellen, wenn [illegible] ff nicht ſchwankt, wenn alſo eine Kugel ſich auf e[illegible] in der Cajüte bewegt, ſo werde ich mir die Cajüt[illegible] und die Kugel in Bewegung vorſtellen, und nich[illegible]

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung seyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, daſs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, so giebt es mir einerlei Erscheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend schwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengesetzter Bewegung, aber mit gleicher Geschwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben so giebt es einerlei Erscheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Flusses als in Bewegung ansehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirisch gegebenen Raum vorstelle, der noch so groſs ist, z. B. bis jenseit der entferntesten Sterne, die wir wahrnehmen, so ist doch von demselben schlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung sei oder nicht. Daher nun muſs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Ursachen der Bewegung sehen, als wovon die Phoronomie abstrahirt,) einerlei seyn, ob ich einen Körper in diesem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit bewegt, ansehen will. Es giebt völlig identische Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder solche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches sie unterschieden werden könnten,) ob ich die Bewegung und Geschwindigkeit dem Körper, oder die entgegengesetzte Bewegung und die nehmliche Geschwindigkeit dem Raume, in dem sich der Körper befindet, beilege, da wir jeden solchen Raum als empirisch, folglich beweglich betrachten müssen, indem der absolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ist (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, so kann ich die gegebene Geschwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengesetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Geschwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältniſs betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper ſich befindet, zu einander ſtehen, in der alſo von aller Urſache der Bewegung abſtrahirt wird, iſt es ganz einerlei, wie viel Geſchwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Urſachen der Bewegung ankömmt, iſt dieſes nicht einerlei, weil ich da dem Gegenſtande die Bewegung beilegen muſs, bei dem ſie als nothwendige Wirkung ihrer Urſache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinſchaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, ſind alſo in relativer Ruhe gegen einander, aber ſie ſind darum nicht in abſoluter Bewegung, ſondern in gemeinſchaftlicher relativer Bewegung gegen andre ſie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der ſie einſchlieſst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, ſo ſind das nicht abſolute, ſondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des erſten gegen den zweiten nur durch BC gegangen iſt; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn ſie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch ſie eben relativ und nicht abſolut ſind. Nach der bisher gewöhnlich geweſenen Vorſtellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine ſolche, bei der der relative Raum unbewegt ſei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie ſie dem Auge aus gewiſſen Geſichtspuncten erſcheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beſchriebene Raum erſcheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange ſich nicht gewiſſe aus Nebenumſtänden gezogene Urtheile der Seele über wahre Gröſse und Entfernung mit einmiſchen, ſo lange beurtheilt man auch die Linie RM bloſs nach

der Grôſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus ſ. inaequabilis*, *mouvement va-*

rie). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit nicht immer gleich ist. Sie wird der gleichförmigen entgegen gesetzt, und in beschleunigte und verminderte abgetheilt, s. beschleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus, mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden. Solche Bewegungen entstehen mechanisch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewissen Stellen des Weges einen Theil seiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomisch, wenn gleiche entgegengesetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Diese Verminderungen sind also negative Beschleunigungen, so wie die Beschleunigungen negative Verminderungen. Man s. die Worte Beschleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus, mouvement réel*). Der Name zeigt seine Bedeutung selbst; man setzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der scheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in sich, (*motus revertens, mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beschreibt, die sich schliesst, z. B einen Cirkel oder eine Ellipse, oder wenn sie auf ihrem Wege bis zu einem gewissen Punct kömmt; und dann denselben Weg zurückmacht, so heisst das eine zurückkehrende Bewegung. Die erste ist diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heisst, die andere die oscillirende, s. circulirende Bewegung, oscillirende Bewegung.

Zuſammengeſetzte Bewegung (*motus compoſitus, mouvement compoſé*). Aus der Vorſtellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen deſſelben zuſammen verbunden, entſteht die Vorſtellung der **zuſammengeſetzten Bewegung**. Dies iſt die **phoronomiſche** Vorſtellung. **Mechaniſch** läſst ſich die zuſammengeſetzte Bewegung auch ſo erklären: ſie iſt Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens ſeyn wie ſie wollen. Denn wenn ſie auch in eine und dieſelbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorſtellung eine **einfache** Bewegung gab, ſo iſt die Bewegung dennoch **als Gröſse** zuſammengeſetzt, und es ſind ja auch zuſammengeſetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorſtellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, ſo hat er zwei entgegengeſetzte Bewegungen, aus welchen eine zuſammengeſetzte Bewegung (*motus compoſitus, mouvement compoſé*) entſteht, welche in dem Ueberſchuſs der einen Bewegung über die andere beſteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird bloſs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Dieſe Bewegung iſt alſo die **Beſtimmung** eines **Objects**, nehmlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als **Handlung** eines **Subjects** betrachten. Und dieſe iſt das, was auch Beſchreibung eines Raums heiſst. Sie beſtehet darin, daſs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum ſelbſt erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck ſich um ſeine eine Seite, die als feſt und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läſst, ſo erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heiſst; oder wenn er ſich vorſtellt, daſs ein Punct ſich fortbewegt, ſo wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155*). Da nun in der Phoronomie von jeder Beſchaf-

ſenheit des Beweglichen, alſo auch von ſeiner Gröſse und Geſtalt abſtrahirt wird, ſo iſt die Bewegung deſſelben ganz einerlei mit der Vorſtellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Beſchreibung eines Raums; nur abſtrahirt der Geometer von der Zeit, in der ſich der Punct fortbewegt, oder von der Geſchwindigkeit deſſelben. Die Phoronomie iſt alſo die reine Gröſsenlehre oder Mathematik (*matheſis*) der Bewegung, indem ſie die Gröſse der Bewegung ordentlich, durch die Beſchreibung des Raums vermittelſt eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit beſchreibt, conſtruirt, oder ſinnlich darſtellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik iſt Die Gröſse der Bewegung heiſst die Erzeugung der Vorſtellung derſelben durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſ. Gröſse. Nun iſt aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äuſsern Verhältniſſe, welches immer wieder Bewegung giebt, alſo iſt die Gröſse der Bewegung die Vorſtellung von der Zuſammenſetzung derſelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heiſst, die Phoronomie iſt die Wiſſenſchaft davon, wie man ſich eine einzige Bewegung eines Puncts ſo vorſtellen kann, daſs ſie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verſchiedenen Richtungen und mit verſchiedener Geſchwindigkeit zuſammengeſetzt ſei. Es iſt hier nicht die Rede davon, daſs etwa mehrere Bewegungen die Urſache einer gewiſſen Bewegung ſind, ſondern daſs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zuſammen als Eine vorgeſtellt werden, ſo daſs ſie als Theile zuſammen mit dieſer Einen einerlei ſind. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zuſammengeſetzt ſei, ſo darf man nur, wie bei aller Zuſammenſetzung zur Erzeugung der Gröſsen, zuerſt diejenige Bewegung ſuchen, die aus zwei gegebenen zuſammengeſetzt iſt, dann dieſe wieder mit einer dritten verbinden u. ſ. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und so die verlangte zusammengesetzte Bewegung erzeugt hat. So läst sich also die Lehre von Zusammensetzung aller Bewegungen auf die von der Zusammensetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn; nehmlich

α. sie geschehen entweder in einer und derselben Linie oder in verschiedenen Linien. Aus dem Zusammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entsteht also nicht allein (wie man gewöhnlich sagt) zusammengesetzte Bewegung, sondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verschiedenen Linien zusammengesetzt ist. Aber es giebt noch eine Art zusammengesetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und desselben Puncts alle in einer und derselben Linie geschehen, und diese ist wieder der Richtung nach unterschieden, nehmlich

β. die Bewegungen geschehen entweder nach entgegengesetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diesen Bewegungen durchläuft, verhalten sich zu einander wie die Geschwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten geschehen.

Hieraus entstehen also dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derselben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derselben Linie, aber von entgegengesetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derselben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verschiedenen Linien, die einen Winkel einschlies-

fen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; diese letztere Bewegung nannte man bisher allein zusammengesetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrfatz. Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Puncts zu Einer Bewegung kann man sich nur dadurch denken, dass man sich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im absoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geschwindigkeit, aber entgegengesetzter Richtung vorstellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im absoluten Raum vorgestellt, aber nicht erfahren werden; hier ist die Rede von der Construction oder reinen sinnlichen Darstellung der Zusammensetzung der Bewegung. Es giebt aber vorstehende drei Fälle der Zusammensetzung, folglich muss der Lehrsatz für jeden Fall bewiesen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derselben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geschwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem sich bei gleicher Zeit die Geschwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Grösse der Geschwindigkeiten soll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen sollen indessen für diesmal von gleicher Geschwindigkeit seyn; daher ist auch die Linie AB so lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geschwindigkeiten können nun in derselben Linie oder demselben Raum (es sei nun der absolute oder der relative) an demselben Punct nicht zugleich vorgestellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geschwindigkeit bezeichnen, sind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geschwindigkeit zusammensetzen, so würde AB und ab, welches so gross ist als BC, (ab = BC), zusammengesetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Theile AB und AC stellen, jede für sich,

nicht eine Geschwindigkeit so grofs als a b vor, denn es sind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, sondern nach einander zurückgelegt werden. Also stellt die doppelte Linie AC, die in derselben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie a b zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der Linie a b vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer in demselben Raume nicht anschaulich darstellen oder construiren (N. 20).

Man stelle sich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieser Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der sich mit samt der Linie AC im absoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der sich im absoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geschwindigkeit AB, so kömmt dieser Punct nach B im absoluten Raum. Man stelle sich nun vor, dafs sich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC selbst, mit der Geschwindigkeit a b, die so grofs ist als AB, in entgegengesetzter Richtung CA bewegte; da nun CB so grofs ist als a b, so hat diese entgegengesetzte Bewegung der Linie eben denselben Erfolg, als wenn sich der Punct A in eben der Geschwindigkeit in der Richtung AC bewegte (s. den Grundsatz V B). Der Punct durchläuft nun im absoluten Raum AB, zugleich aber bewegt sich der relative Raum in entgegengesetzter Richtung, folglich mufs sich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, sondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, dafs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder absoluten Raum kam, in welchem sich die Linie AC bewegt. Also befindet sich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorstellen, dafs C des relativen Raums dahin gekommen ist, wo B des absoluten Raums ist,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal ab, (AB + BC = 2 ab), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch ab oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der bewegli-

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dass, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fuss durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fuss auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der grössern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der grössern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit grösserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so gross als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzustellen, dafs ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung sei, vielmehr müfste man annehmen, dafs die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, sondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die diesen Bahnen paralel sind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, so wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt also zwar immer parallel mit demselben, entfernt sich aber jeden Augenblick mehr, und eben so, umgekehrt, entfernt er sich in seinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zusammen kommen. Allein das heifst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zusammensetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen ist, von welcher doch in dem Lehrsatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zusammengesetzten dritten müssen beide wirklich als Theile enthalten seyn, aber sie muss nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verschieden ist, vorgestellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege diese Zusammensetzung einer Bewegung nicht construiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im absoluten Raum, so kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege sich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geschwindigkeit, nur in entgegengesetzter Richtung von AB, also nach der Richtung BA (so dafs die Linie DB immer senkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB stehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, sondern nach D. Der Punct ist nehmlich vermittelst seiner Bewegung von A nach C, und vermittelst der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während daſs er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, daſs eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen lieſs. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, daſs die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, daſs ich

mir denke, daſs der Körper ſenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum ſich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der beſchleunigenden Kraft der Schwere krummen Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, ſondern dieſe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier iſt alſo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darſtellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zuſammengeſetzten Bewegung mit der einfachen, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt; aber nicht von dem, was wirklich geſchieht, oder der mechaniſchen Erklärung durch Urſachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), ſondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte Mechanik) gehört N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Geſchwindigkeit gemeiniglich ſo, ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo groſser Raum zurückgelegt wird. Bei dieſer Erklärung wird aber etwas vorausgeſetzt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht, nehmlich, daſs ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo mit einander verbinden laſſen, als zwei gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, daſs eine gegebene Geſchwindigkeit eben ſo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten, beſtehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht auſser einander (*partes extra partes*), ſo wie die Theile des Raums. Die Geſchwindigkeit iſt eine intenſive Gröſse, oder eine ſolche, deren Theile in einander ſind, dahingegen der Raum eine extenſive oder ſolche Gröſse iſt, deren Theile auſser einander ſind. Folglich muſs ſich die erſtere ganz anders darſtellen (conſtruiren) als die letztere. Dieſe Darſtellung Conſtruction) iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorſtellung der Zuſammenſetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengesetzt ist. Die letztere ist nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengesetzt, übrigens aber gleich geschwind mit der Bewegung des Raums ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen. Man denke sich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgesetzt, dass der Wind immer fort aus derselben Gegend wehe, und der Kahn sich also in freier Bewegung mit seiner ersten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Diese Vorstellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Ursachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ist nur die Frage die, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Grösse construirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargestellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Geschwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede seyn von der Abziehung (Subtraction) einer Geschwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche sich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Grösse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken lässt, aber schwer zu construiren oder sinnlich zu machen ist. Denn soll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder subtrahirt werden, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, dass man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden soll, eine ihr entgegengesetzte Bewegung, von der Grösse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade so viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden soll, = o wird. Wie soll man nun aber die entgegengesetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. so, dass man sich den Gegenstand in

eben demselben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das ist, wie wir gesehen haben, nicht möglich. Wie könnte man sich zwei gleiche Bewegungen eben desselben Gegenstandes in entgegengesetzter Richtung denken? Es scheint, dass alsdann der Körper als in Ruhe vorgestellt werden müsste. Allein Ruhe ist nicht Bewegung, woraus folgt, dass es auf die gewöhnliche Art, wenn man sich die Bewegung an demselben Körper und in demselben Raume denkt, nicht möglich ist, die Bewegungen, wenn sie entgegengesetzt und gleich sind, zu construiren. Dass uns der Körper dabei in Ruhe zu seyn scheint, ist bloss Täuschung, diese scheinbare Ruhe ist nichts anders als die Unmöglichkeit der Construction. Diese Schwierigkeit wird dadurch gehoben, dass die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrsatze gewiesen worden, und so wird durch die Bewegung des Raums so viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derselben abgezogen werden soll. Diese Construction ist aber nicht anders möglich, als durch die Vorstellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewiesen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und desselben Körpers, die einen Winkel einschliessen, in Gedanken zusammensetzen, so dass daraus eine dritte entstehet, welche beide Bewegungen enthält, so lässt sich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man sich die Körper in einem und demselben Raume denkt. Man kann sich dann zwar vorstellen, wie zwei verschiedene Kräfte nach verschiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das ist die Vorstellung davon, wie durch Natur oder Kunst, vermittelst gewisser Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verursacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre also eine mechanische Construction, welcher man sich bisher allein bedient hat. Allein hier ist von der phoronomischen oder rein mathematischen Construction oder (nicht von der Hervorbringung, sondern) von der

Zusammensetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anschaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von bestimmten Gröfsen nach verschiedener Richtung entstehe, nicht aber, wie diese zusammengesetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn also ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; so stellte man sich das bisher so vor, als wirke eine äufsere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein segelndes Schiff führe einen Menschen von A nach B, während der Zeit aber bewege sich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Mensch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, so entstehe alsdann die Bewegung nach m. Allein diese Vorstellung ist darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, sondern von A nach D gehet. Man construirt also eigentlich nicht eine zusammengesetzte Bewegung aus zwei einfachen, sondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die sich einzeln nach verschiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematischen Auflösung die zusammengesetzte Bewegung wirklich blofs aus zwei einfachen Bewegungen construirt oder anschaulich dargestell wird (N. 28.).

Die Zusammensetzung der Bewegungen, um zu bestimmen ob sie gröfser oder kleiner sind als andere, mit denen man sie vergleicht, mufs nach den Regeln der Congruenz geschehen. Das heifst, die Theile, woraus sie zusammengesetzt werden, müssen wirklich einzeln, mit den Theilen der zusammengesetzten, und zusammen, mit den zusammengesetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich seyn. So ist es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im ersten Fall ist es völlig in Ansehung der Gröfse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, dasselbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er sich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorstelle; die Gröfse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, sind dasselbe, und sind nur der

Vorſtellungsart nach verſchieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zuſammenſetzten, wirklich mit den Theilen der zuſammengeſetzten Bewegung, ſowohl einzeln als zuſammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie iſt alſo eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, ſondern nur ein Theil derſelben, nehmlich bloſs die Gröſsenlehre der Bewegung, oder die Wiſſenſchaft von der Bewegung bloſs als einer reinen Gröſse. In derſelben wird bloſs die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rückſicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat alſo auch nicht mehr als den einzigen Lehrſatz von der Zuſammenſetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Conſtruction der geradlinigten zuſammengeſetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann dieſe nicht ohne eine Urſache dieſer Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der bloſse Raum aber kann keine Urſache der Bewegung ſeyn, ſondern dieſe ſetzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abſtrahirt, und die Bewegung nur als Gröſse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung ſeyn.

Das übrige von der Bewegnng ſ. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Urſachen, der Entſtehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenſchaft der Materie als der, daſs ſie beweglich ſei; um aber die Entſtehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muſs er noch eine Eigenſchaft derſelben hinzuthun, nehmlich die, daſs ſie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heiſst aber, allem Beweglichen widerſtehen, das durch ſeine Be-

wegung in diesen Raum einzudringen, bemühet ist (N. 31.).

Hier haben wir schon eine Ursache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewissen Raums zu widerstehen; wir sind folglich hier nicht mehr in der Wissenschaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), sondern haben schon die Qualität der Materie, nehmlich dass sie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erstere sich befindet, widerstehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine ursprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äussert. Die Wissenschaft davon heisst Dynamik (N. 31.).

Kant beweiset aber seine Behauptung, dass die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerstehe, folgendergestalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, so verändert er seine äussern Verhältnisse zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt sich. Das Eindringen in einen Raum ist also eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heisst es die Bestrebung einzudringen.

b. Nun ist es die durch die Erfahrung gegebene Eigenschaft der Materie, dass sie dem Eindringen widerstehet, oder macht, dass der Eindringende sein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortsetzen kann; d. h. der Widerstand ist die Ursache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heisst, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ist, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heisst.

c. Wenn eine Bewegung soll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, so muss dieses

1. zuerst blos phoronomisch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird blos als eine Grösse angesehen, von welcher etwas hinweggenommen werden soll, ohne vorerst noch an Ursachen zu denken. Der

Körper soll nehmlich eine Bewegung bekommen, die so grofs ist, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (subtrahire), welche weggenommen wird. Dies ist nun nicht anders möglich als so, dafs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengesetzter Richtung vorstelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erstern entgegengesetzte, welche diejenige Gröfse hat, um die die erste Bewegung soll vermindert werden, oder derselben vollkommen gleich ist, wenn sie soll in Ruhe verändert werden. Wir sehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomischen Lehrsatzes in dem Artikel: zusammengesetzte Bewegung, dafs wenn sich ein Körper in einer gewissen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben so grofsen Zeit nur halb so weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, diese Verminderung der Bewegung nur dadurch anschaulich gemacht werden kann, dafs wir uns vorstellen, dafs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum sich halb so geschwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, sondern nur um BC fortgerückt ist, und sich nicht in D sondern in C befindet, d. h. mit dem Körper selbst ist eine seiner vorigen, und des relativen Baumes, Bewegung entgegengesetzte Bewegung verbunden.

2. Diese entgegengesetzte Bewegung mufs nun aber auch dynamisch betrachtet werden, d h. nicht blofs, wie sie als Anschauung oder sinnliche Darstellung, sondern auch als Wirkung, möglich ist. Sie mufs folglich eine Ursache haben, und diese Ursache ist der Widerstand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Ursache einer Bewegung heifst aber bewegende Kraft, folglich ist der Widerstand der Materie, da er eine entgegengesetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das ist, was bewiesen werden sollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, dafs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorstellen können, darum noch nicht wirklich sei, weil sonst folgen würde, dass auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematische Construction wirklich sei. Allein dieser Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo sich zeigt, dass die entgegengesetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloss reine Anschauung zu seyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, dass eine Ursache derselben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empirischen Eigenschaft der Materie, dass sie dem Eindringen widerstehet, gefunden wird (N. 33), s. Solidität.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muss jederzeit so angesehen werden, als werde sie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt ist. Die Materien werden hier nehmlich als physische Puncte betrachtet. In dieser geraden Linie sind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch sich jene beiden physischen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch sie sich einander nähern. Die Kraft, die die Ursache der Entfernung der Puncte ist, heisst Zurückstossungskraft, und die, welche die Ursache der Näherung der beiden Puncte ist, heisst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückstossungskraft, und diese ist hier wesentlich. In dem Artikel Anziehungskraft ist gezeigt worden, dass auch diese ihr wesentlich sei. Wir haben also hier zwei Ursachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie selbst liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Ursache sei dass Materien einander in ihren Bewegungen widerstehen, die Antwort, weil sie undurchdringlich sind. Sie sind undurchdringlich heisst aber eben, sie widerstehen sich einander so sehr, dass durch keine Gewalt ihr Widerstand ganz so gehoben werden könnte, dass beide, ohne sich aus ihrem Ort zu verdrängen, denselben Ort einneh-

men könnten. Folglich heiſst dieſe Antwort nichts anders, als ſie widerſtehen ſich, weil ſie widerſtehen, oder eine widerſtehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, daſs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich daſſelbe hervorbringen ſehe. Dieſer Vorwurf trift nicht die der Materie weſentliche Zurückſtoſsungskraft, weil ſie uns einen Begriff von einer wirkenden Urſache und ihren Geſetzen giebt, und durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich iſt, als für die Anſchauung (phoronomiſch) durch Vorſtellung einer gleichen entgegengeſetzten Bewegung, und für den Verſtand vermittelſt des Cauſalbegriffs (dynamiſch) durch eine, die entgegengeſetzte Bewegung verurſachende, d. i. eine bewegende Kraft (ſ. Zurückſtoſsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ſtreben. Ohne Zweifel erhalten ſie ſich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwiſchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, ſo wird dieſe durch ihre Beſtrebung, indem ſie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leiſten, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle dieſer Feder bringt dagegen einen jeden feſten Körper dazwiſchen, ſo wird durch ihn eben daſſelbe geſchehen, und die vorhergedachten Federn werden ſich einander nicht nähern können, ſondern in Ruhe erhalten werden. Die Urſache der Undurchdringlichkeit iſt demnach eine wahre Kraft, denn ſie thut daſſelbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unſrer Anſchauung aufgehoben werden kann, als dadurch, daſs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengeſetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, ſo folgt, daſs dieſe Kraft eine entgegengeſetzte Bewegung wirkende Kraft ſeyn müſſe. Wenn ihr nun Anziehung eine Urſache, welche es auch ſeyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erstere) einnimmt, zu drücken, oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu denken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung, d. i. eine Ursache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, dass sie ein eben so positiver (wirklich wirkender) Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) sie einen Raum einnehmen, diesem Raume selbst Schranken gesetzt, indem die anziehenden und zurückstossenden Kräfte der Elemente einander einschränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, entstehet ein bestimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Ursache der Bewegung als die dynamische ist die mechanische. Ein bewegter Körper setzt andere, die er antrifft, mit sich in Bewegung, wenn sie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn sie schon vorher bewegt sind. Dies heisst, ihre Bewegung mittheilen. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch sie (auch in Ruhe), dadurch dass sie einen Raum erfüllten, Ursache von Bewegungen werden können, heisst dynamisch; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch sie vermittelst ihrer Bewegung die Ursache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung mittheilen, heisst mechanisch (N. 95).

In der Mechanik untersuchen wir also eine neue Eigenschaft der Materie, nehmlich die, dass sie als Bewegliches bewegende Kraft hat; dahingegen in der Dynamik nur davon die Rede ist, dass sie als Raum Erfüllendes bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir also eine dritte Ursache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie selbst. In der Dynamik werden die Zurückstossung und Anziehung als ursprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der **Mechanik** aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu setzen. Es ist aber klar, daſs das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht **ursprünglich** bewegende (Zurückstoſsungs- und Anziehungs-) Kräfte besäſse. Schon durch diese kann daſſelbe, noch ehe es selbst in Bewegung ist, überall, wo es sich befindet (dynamisch) wirksam seyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der sich die bewegte fortbewegt, derselben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechanisch) eindrücken, wenn beide nicht eine ursprüngliche Zurückstoſsungskraft hätten, die nach Gesetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (sie nachschleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte besäſsen. Die **mechanischen** Bewegungskräfte setzen also die **dynamischen** voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoſsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt sie **auf** diese Zurückstoſsung und Anziehung, und **mit** ihnen und dadurch theilt sie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige siehe in den Artikeln: **Mittheilung der Bewegung** und **Stoſs**.

2. Die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume, so fern alle seine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heiſst die **Maſſe**; und man sagt: eine Materie **wirke in Maſſe**, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſſer sich **zugleich** ihre bewegende Kraft ausüben. Die **Gröſse der Bewegung** (mechanisch geschätzt) wird durch die Menge dieser Maſſe und ihrer Geschwindigkeit zugleich geschätzt. Die phoronomische Schätzung der Bewegung geschieht bloſs nach dem Grade der Geschwindigkeit. Doppelt so viel Maſſe bewegen, heiſst unstreitig eine doppelt so groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Masse mit gleicher Geschwindigkeit bewegt. Gleichviel Masse mit doppelter Geschwindigkeit bewegen, heisst aber auch eine doppelt so grosse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man sie mit nicht verdoppelter Geschwindigkeit bewegt. Die Quantität der Masse kann also in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, sondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden, s. Masse.

Es ist ein Gesetz der Mechanik, dass ein jeder (blosser) Körper in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen (N. 119.).

Kant hat zuerst dieses Gesetz auf folgende Art allgemein bewiesen. Von der Materie, als blossem Gegenstand äusserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Bestimmung beigelegt werden, als eine solche, die ein äusseres Verhältniss im Raume aussagt. Sie kann also auch keine andern als äussere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derselben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muss eine Ursache haben (nach Grundsätzen der Metaphysik). Diese Ursache aber muss eine äussere seyn, weil eine innere kein äusseres Verhältniss im Raume seyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgesagt werden kann. Folglich u. s. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Ursprung nicht aus der Hand, welche sich im todten Körper nicht mehr regen wird; sie entspringt offenbar aus dem Entschlusse eines frei handelnden, vom Körper unterschiedenen Wesens; dieser Entschluss ist also nicht eine in der blossen Materie, sondern ausser derselben sich befindende Ursache. Der geworfene Stein wird vom Menschen, die ruhende Kugel von der stossenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äussere Ursache ihrer Entstehung oder Aenderung nicht so sichtbar ist. Ein frei gelassener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit stets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Urſache jener Bewegung oder dieſer beſtändigen Veränderung bemerken könnte. Dieſe Bewegungen entſtehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamiſch (als wären ſie in Ruhe), theils mechaniſch (durch Fortſchleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamiſch an ſich, der Mond wird mechaniſch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in ſeiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieſer Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. ſ. w. Bisher waren dies Namen, die man den Urſachen gewiſſer unläugbarer Phänomene beilegte, um ſie zu benennen, nicht um ſie zu erklären. Kant hat zuerſt bewieſen, daſs es wirklich ſolche anziehende Kräfte gebe, und daſs ſie der Materie weſentlich ſind. Damit ſind alſo alle die Naturforſcher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloſer Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen alſo Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Phyſik Phänomene nennt; ſie haben ihren Grund in den weſentlichen Grundkräften der Materie, man kann ſie aus dem Weſen der Materie erklären, ihre Geſetze angeben, und ſo alle Bewegung der Materie, ſo fern ſie ihren Grund in der Materie ſelbſt, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der lebloſen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) ſ. Kraft.

Dieſes mechaniſche Geſetz muſs allein das Geſetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, ſ. Trägheit. So beharrèn die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt ſich, ob der erſte Urſprung dieſer ſowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob ſich zur Erklärung deſſelben nichts weiter thun laſſe, ſondern man allen Verſuchen dazu dadurch ein Ende machen müſſe, daſs man ſie unmittelbar dem erha-

benen Wesen zuschreibe, welches die Ursache der Welt ist? Das heisst: liegt der erste Ursprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgesetze?

Kant hat schon längst (S. I, 323) einen Versuch gewagt, den ersten Ursprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfassung des Raums," sagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materielle Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieser Raum ist so gut als leer, also muss er ehemals anders beschaffen und mit Materie erfüllt gewesen seyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und sie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einstimmig zu machen, und nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in besondere Klumpen gesammelt, so müssen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstehenden Raume frei und unverändert fortsetzen" (S. I, 324).

„Angenommen, dass die Materie der Weltkörper in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ist nehmlich der einfachste Zustand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen dieser Elemente waren verschieden und hatten wesentliche (zurückstossende und anziehende) Kräfte, und so fing das Chaos in den Puncten der stärker anziehenden Kräfte an sich zu bilden. Denn durch diese bewegenden Anziehungskräfte setzten sich die Elemente einander, in dem Augenblick, da sie entstanden, in Bewegung, und wurden so einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zustandes. So entstanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn mussten" (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche sich vornehmlich äussern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöst ist, als wodurch dieselben einander zurückstossen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch diese Zurückstossungskraft, die sich in der Elasticität der Dünste und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unstreitiges Phänomen der Natur ist, werden die zu ihren Anziehungspuncten sinkenden Elemente, wenn der Widerstand, den sie im Fallen gegen einander seitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich ist, welches sich nicht wohl annehmen läßt, durch einander von der geradlinigten Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt so zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus“ (S. I, 327.).

Kant macht dieses deutlicher an der Erklärung des Ursprungs der Planetenbewegungen eines besondern Systems, z. B. unsrer Sonne. Gesetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente stärker ist, als in andern Puncten, so wird sich der Grundstoff um diesen Punct her zu ihm hinsenken. Es bildet sich daselbst ein Körper, dessen Anziehungskraft mit seiner Masse zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückstossenden Kräfte auf einander entstehen viele auf mancherlei Art unter einander streitende Bewegungen, die natürlicher Weise bestrebt sind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zustand, da eine Bewegung der andern so wenig als möglich hinderlich ist. Dieses geschieht erstlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander so lange einschränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem sie ihre Verticalbewegung, vermittelst welcher sie sich dem Centro der Attraction nähern, so lange einschränken, bis sie alle gleichsam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreisen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der senkrechten sich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da sie schweben, immer erhalten, so dass endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums schweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geschwindigkeit, und durch den Widerstand der andern [illegible] Richtung bekommen haben, dadurch sie eine freie Cir[illegible] fortsetzen können. Dadurch ist nun alles [illegible] [illegible]wirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, daſs von der zerstreuten Menge der Partikeln ein groſser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muſs; obgleich eine noch so viel gröſsere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maaſsgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlaſste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite muſste aber groſs seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, so würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig seyn. Allein die verschiedenen Geschwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zusammenkommenden Theilchen in ihren verschiedenen Höhen hätten, ersetzten sich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach sich zieht. Da ferner die elementarischen Theilchen sich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen so nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derselben einschliessen, so werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung selbst sich zu bilden anfangen, welches denn schon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlasset, obschon die Bestrebung der Partikeln, von beiden Seiten diese Ausweichung so sehr als möglich einzuschränken, ihr nur enge Grenzen zuläfst (S. 1, 332. ff.), f. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erscheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der **Phänomenologie** ab. Bewegung ist, so wie alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben, d. h. sie ist kein **Ding an sich**, sondern nur das noch unbestimmte Object (Gegenstand), das wir einer Anschauung, die wir haben, durch den Verstand setzen. Dieses Object muss nun durch den Verstand, vermittelst der Prädicate, die ich ihm beilege, bestimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche selbst, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewisses Object (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des **Prädicats** der Bewegung als **bestimmt** gedacht wird. Nun ist aber **Bewegung** Veränderung der Relation (des Verhältnisses) im Raume. Das Bewegliche soll also dieser Erscheinung nach als **bestimmt** gedacht werden, d. i. diejenige Erscheinung, welche man das Bewegliche nennt, soll ein Gegenstand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, dafs sie nehmlich ein Bewegliches ist, das als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Es sind folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältnisse im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erscheinung:

a) die Veränderung kann eben sowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder sowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müssen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgestellt werden.

Es zeigen sich also hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwissenschaft unvermeidlich ist. Sie müssen daher genau bestimmt werden, obgleich diese Bestimmung nicht so leicht und faslich ist. Diese drei Begriffe sind: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im absoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältnisse überhaupt; zum Unterschiede von der Bewegung an und für sich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entstehen nun folgende drei Lehrsätze.

I. Lehrsatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raums ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein blofs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie ausser ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich (N. 139).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntnifs, die das Object für alle Erscheinungen gültig bestimmt,) ist gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Ansehung des Objects gleichgeltend sind, und sich nur darin unterscheiden, wie sich das Subject das Object und seine Veränderung vorstellen will, nicht die Bestimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden sich einander ausschliefsenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgeschlossen wird, so dafs sich die Prädicate objectiv entgegengesetzt sind, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen mufs. Jene Vorstellung ist vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die sich nur subjectiv einander ausschliefsen, dem Object beigelegt werden kann, so dafs es für das Object einerlei ist, welches man zur Bestimmung desselben wählt. Das heifst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenstandes der Erfahrung, ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt wird. Dasjenige, was auf solche Art unbestimmt ist, heifst aber möglich. Also ist die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirischen Raume, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein blofs mögliches Prädicat; welches das erste war (N. 140 f.).

Ein Verhältnifs, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, kann nur so fern ein Gegenstand der Erfahrung seyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenstände der Erfahrung sind. Nun ist aber der reine Raum, den man auch, im Gegensatze gegen den relativen (empirischen), den absoluten nennt, kein Gegenstand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröſsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröſse der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniſs verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, muſs materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem groſsen Raume enthalten denken, und diesen gröſsern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem gröſsern Raume läſst sich eben dasselbe in Ansehung eines noch gröſsern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr muſs der Begriff dieser Verhältniſsbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieser Räume im Verhältnisse betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, ist also im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. dass alle Bewegung oder Ruhe bloss relativ und keine absolut seyn könne. Das heisst, dass Materie bloss im Verhältnisse auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Ansehung des blossen Raums ohne Materie. Mithin ist absolute Bewegung, oder eine solche, die auf den blossen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ist, sondern man sich einen Raum, in welchem der relative selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem andern empirischen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muss. In diesem absoluten Raume muss man sich nun alles Empirische als beweglich denken *). So ist es nehmlich möglich, in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloss relativ gegen einander zu denken. Auf diese Weise kann man sich die Bewegung des Beweglichen im Verhältnisse zu einem andern als alternativ wechselseitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorstellen, keins aber als in absoluter Bewegung oder Ruhe. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, nothwendig. Diese Idee soll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloss als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, so ist das nicht möglich als so, dass ich den vorher absoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der absolute wird) enthalten, mir vorstelle; wodurch der vorher absolute Raum relativ und empirisch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muſs nehmlich auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, den relativen Raum aber als im abſoluten Raume in entgegengeſetzter Richtung bewegt mir vorſtelle. Dieſe Vorſtellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der bloſs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrſatz. Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, iſt keine wirkliche Bewegung des Raums, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung ſelbſt eine continuirliche Veränderung des Verhältniſſes in Anſehung des äuſsern Raums iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muſs nun eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äuſsere Urſache haben. Der Körper iſt aber in jedem Puncte des Kreiſes, den er durch ſeine Bewegung beſchreibt, nach den Geſetzen der Trägheit beſtrebt, für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äuſsern Urſache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiſet jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt aber die Bewegung des Raums, zum Unterſchiede von der Bewegung des Körpers, bloſs phoronomiſch oder bloſs eine Vorſtellung der Anſchauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt hier das Urtheil, daſs entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heiſst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengeſetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, daſs der Körper bewegt iſt, das andere Glied, nehmlich daſs der Raum bewegt iſt, dadurch ausgeſchloſſen. Alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erſte war. Daraus folgt aber nun auch, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des relativen Raums, wenn ſie gleich dieſelbe Erſcheinung giebt, dennoch im Zuſammenhang aller Erſcheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerſtreitend, alſo ein bloſser Schein iſt, welches das zweite war (N. 142 f.).

Anmerkung 1. Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluſs einer continuirlich wirkenden äuſsern Kraft ſtatt finden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſei der Anziehung oder Zurückſtoſsung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achſenumdrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem gröſsern Raume, dennoch vermittelſt der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raum iſt, empiriſch gegeben werden, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben, und kein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Dieſes Paradoxon iſt aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er ſagt: „es iſt ſehr ſchwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und sie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterscheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem sich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch ist es nicht ganz unmöglich. *)“ Hierauf läſst er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemeinschaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung samt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieses auch im Folgenden an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung scheint doch, nach dem II. Lehrsatze, in der That absolute Bewegung zu seyn. Denn sie kann, wie dort gezeigt worden ist, auch ohne Beziehung auf den äuſsern empirisch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Ansehung des äuſsern Raums, (z. B. die Achsenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des gestirnten Himmels) in derselben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, gesetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf diese letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erstern gesetzt werden, wie der II. Lehrsatz zeigt, mithin darf diese Kreisdrehung der Erde nicht als äuſserlich relativ vorgestellt werden, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sei (N. 149 f.).

2. Allein es ist wohl zu merken, daſs hier vom Unterschiede zwischen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede ist; aber nicht vom Unterschiede zwischen der absoluten Bewegung und der relati-

---

*) *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est, propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata. pag. 10. Edit. 1714.*

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im abſoluten Raume um die Achſe erſcheint nehmlich nicht als ſolche, und könnte alſo, wenn man ſie bloſs nach empiriſchen Verhältniſſen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt alſo zwar keine phoronomiſche Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältniſſes des Bewegten zum (empiriſchen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derſelben eine continuirliche dynamiſche, d. i. eine Veränderung des Verhältniſſes der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derſelben. So lehrt auf der Erde eine beſtändige Verminderung der Anziehung durch eine Beſtrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung iſt, die Umdrehung derſelben um ihre Achſe, und lehrt ſie nur dadurch vom Schein unterſcheiden. Man kann ſich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achſe gedrehet vorſtellen, und dieſe Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniſs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume auſser ihr, phoronomiſch d. i. in der Erſcheinnng verändert wird. Denn in Anſehung der Theile der Erde, welche den empiriſchen Raum bezeichnen, verändert bei der Achſenumdrehung nichts auf und in der Erde ſeine Stelle, und in Beziehung auf den Raum auſser ihr, der ganz leer iſt, kann überall kein äuſſeres verändertes Verhältniſs ſtatt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achſe im abſoluten Raume nicht erſcheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorſtellen. Wir wollen in dieſe Höle einen Stein fallen laſſen. Geſetzt, wir finden nun, daſs der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach dieſem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Weſten nach Oſten von ſeiner ſenkrechten Richtung abweicht; ſo folgt, daſs ſich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achſe drehen müſſe. Ein anderes Beiſpiel. Geſetzt, ich entferne den Stein auſserhalb der Erde weit von der Oberfläche derſelben. Bleibt er nun nicht über demſelben Punct der Oberfläche, ſondern entfernt er ſich von demſelben von Oſten nach Weſten, ſo folgt ebenfalls, daſs ſich die Erde

von Westen nach Osten um ihre Achse drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beispielen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältnisses zum äufsern Raume (dem bestirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, diese Achsendrehung der Erde zu beweisen, weil sie blofs eine Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achsendrehung der Erde, sondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Also ist der Kreislauf des gestirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderungen, den dynamischen Kräften, abgeleitetes Erkenntnifs, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achse im absoluten Raum ist aber dennoch keine absolute Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, sondern eine continuirliche Veränderung der Verhältnisse der Materien zu einander. Sie wird zwar im absoluten Raume vorgestellt, aber ist dennoch wirklich nur relative, und sogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer so bewegten Materie, als z. B. der Erde (ausserhalb der Achse) ist, bestrebt sich wechselseitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieses Bestrebens wird continuirlich durch den Zusammenhang der Theile und die ursprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn also gleich keine Veränderung des äufsern Verhältnisses der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich e r s c h e i n t; so ist darum doch diese Bewegung im absoluten Raume nach m e c h a n i s c h e n und d y n a m i s c h e n Gesetzen der Erfahrung wirklich. Gesetzt also, man wüfste die Gröfse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände sie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anstellte, sondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft voraussetzte, so würde dieser Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

schwung der Erde bewirkt wird, und die also die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umschwung der Erde um ihre Achse, oder die Achsenumdrehung der Erde, nach den mechanischen Gesetzen der Erfahrung, schliessen müssen. Da nun hier keine dynamische, oder blofs aus der Materie entspringende, Ursache die Theile derselben von dem Mittelpunkte wegtreibt, sondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechanischen, d. i. aus der Bewegung der Materie entspringenden Kraft entsteht, so ist hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder absoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie beschlossenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrsatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Gesetz der Mechanik vorausgesetzt: in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis dieses Lehrsatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da also die Bewegung beider Körper auf Ursachen beruhet, so ist sie wirklich. Die Wirklichkeit dieser Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrsatze, auf dem Einflusse äusserer Kräfte, in welchem Falle sie blofs zufällig wäre, sondern folgt blofs aus dem Begriffe des Verhältnisses des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechanischen Lehrsatzes, unmittelbar und unvermeidlich, so dafs das Gegentheil nicht möglich ist. Folglich ist eine entgegengesetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden soll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig ist, wenn äussere Ursachen, oder mechanische Kräfte Bewegungen wirken sollen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechselseitig entgegengesetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empirischen Raums, wie im ersten Lehrsatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamischen Einfluss geschlossen wird, wie im zweiten Lehrsatze. Es muss so seyn, weil die blossen Grundkräfte der Materie, die Zurückstossungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der blosse Begriff der relativen Bewegung, dass sie nehmlich Veränderung der Verhältnisse zu einem gegebenen Raume ist, bringt es schon mit sich, dass sich zum Beispiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengesetzter Richtung um eben so viel nähern muss, als der Körper sich dieser Stelle nähert. Gesetzt nun, an der Stelle des Raums ist ein Körper, der vermöge seiner Grundkräfte anziehen und zurückstossen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern sich dem andern nähere, sondern beide in einen absoluten Raum setzten, z. B. so, dass der Raum zwischen beiden Körpern zwar kleiner oder grösser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, also zwar Erscheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im absoluten Raume, d. h wie sie sich wirklich bewegen, betrachtet werden müssten; so muss, wenn der eine Körper sich bewegt, und vermöge seiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechanischen Gesetze der gleichen Wechselwirkung, den erstern gerade um so viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, dass jeder Körper sich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (also von der Grösse der Masse und mechanischen Bewegung, durch einen rhaltenen Stoss, abstrahirt,) gleich viel, nur in entgegengesetzter Richtung, nähern müsste. Eben so verhält es sich auch mit der Zurückstossung, um so viel ein Körper den andern stösst, um eben so viel muss er auch, vermöge des mechanischen Gesetzes der Wechselwirkung, von dem andern gestossen werden, folglich muss die hieraus entspringende Bewegung gleich seyn, beide Körper müssen sich also bewegen und in entgegengesetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; gesetzt, dass man auch dar-

über keine Erfahrung anſtellen könnte, welcher Körper ſich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, daſs das eigentlich keine abſolute Bewegung iſt, wenn ein Körper in Anſehung eines andern im abſoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältniſs auf den ſie umgebenden, ſondern auf den zwiſchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Dieſer iſt aber empiriſch, denn er erſcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröſsert wird, und die Bewegung iſt alſo in dieſer Rückſicht wieder relativ. Abſolute Bewegung würde alſo nur diejenige ſeyn, die einem Körper ohne ein Verhältniſs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine ſolche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syſtems aller Materie. Denn, wenn auſser einer Materie noch irgend eine andere, ſelbſt durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, ſo würde die Bewegung ſchon relativ ſeyn. Daraus folgt alſo, daſs wenn man ein Bewegungsgeſetz nur ſo beweiſen kann, daſs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgeſetz apodictiſch bewieſen ſeyn würde. Denn ſonſt würde man eine abſolute Bewegung annehmen müſſen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an ſich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich ſei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar iſt, wenn die Materie, auch auſser dem Felde der Erſcheinungen, als ein Ding an ſich, vorhanden wäre, welches aber dem kritiſchen Idealismus widerſpricht. So kann z. B. das Geſetz des Antagonismus in aller Gemeinſchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerſtreit, d. i. die Wechſelwirkung der bewegten Materie bewieſen werden. Denn geſetzt, es gäbe die geringſte Abweichung von dieſem Geſetze, ſo würde z. B. der eine Körper den andern, der dieſem Geſetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun dieſer nicht eben ſo ſehr wieder zöge, ſo würde der Punct, in welchem man ſich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken muſs, und den man den gemeinſchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick ſich verändern, weil beide Körper, die ſich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht so zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieses bei allen Weltkörpern statt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Gesetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, so würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und so dasselbe selbst, wenigstens eine Zeit hindurch eine geradlinigte absolute Bewegung bekommen, welches unmöglich ist. Eine solche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Gesetzes, das dem des Antagonismus entgegenstehet, ist also nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es sich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude sich um eine gemeinschaftliche Achse drehe, wodurch dasselbe an seiner Stelle bleibe, allein es würde, so viel man bis jetzt absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn, dieses anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens sieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung der drei Categorien der Modalität bestimmen, nehmlich in Ansehung

1. der **Möglichkeit** und **Unmöglichkeit**; nehmlich daſs die **geradlinigte** Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengesetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im absoluten Raume gleich **möglich**, aber die **geradlinigte** Bewegung der Materie im absoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum **unmöglich** ist;

b. des **Daseyns** und **Nichtseyns**; nehmlich daſs wenn die **Kreisbewegung** einer Materie **da ist**, **nicht** etwa eine gleiche entgegengesetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben so wohl **da ist**.

c. der **Nothwendigkeit** und **Zufälligkeit**; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erstern **nothwendig eben so viel Bewegung** mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers selbst, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig ist (N. 145.).

Auf die verſchiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen ſich auch die verſchiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomiſcher Rückſicht, das iſt derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorſtellen muſs, und der auch der abſolute Raum heiſst, ſollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum iſt ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der abſolute Raum exiſtirt nicht, er iſt nur die Idee von einem Raume, bei deſſen Vorſtellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenſtand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Dieſen abſoluten Raum muſs ich mir vorſtellen, um den materiellen oder empiriſchen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erſt möglich, die Bewegung eines Körpers nicht bloſs einſeitig, als abſolutes Prädicat des Körpers, ſondern jederzeit wechſelſeitig, bloſs als ein Prädicat zu denken, das ſich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht iſt derjenige, der nicht erfüllet iſt, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerſtehet. Er kann nun ſeyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt (*vacuum mundanum*) der von Materie oder Körpern umgeben iſt; und der wieder iſt, entweder

1. der zerſtreute (*vacuum diſſeminatum*), der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte (*vacuum coaceruatum*), der die Körper von einander abſondert; oder

β. der leere Raum auſser der Welt (*vacuum extramundanum*), der das ganze Syſtem der Materie oder Körper umgiebt.

Dieſe ganze Unterſcheidung beruhet alſo auf dem Unterſchied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweiſet. Sie iſt daher nicht weſentlich, ſon-

dern nur zufällig. Aber sie wird doch in verschiedener Absicht gebraucht. Der zerstreuete leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man sagt, dass der Körper specifisch dichter sei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwischenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich sei, dass sich die Weltkörper ohne allen Widerstand im Weltraume bewegen Kant zeigt übrigens hypothetisch, dass auch der leere Raum in dynamischer Rücksicht nicht existire, s. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechanischer Rücksicht ist das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Kant zeigt auch, dass es nicht nöthig sei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, s. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss.
Gehler Physik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects s. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum, motif.* Der objective Grund des Wollens wird sein Bewegungsgrund genannt. Dieser objective Grund ist ein in etwas ausser dem wollenden Subject, also in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniss bewirkt, dass der Gegenstand ein Object des Begehrens sei (s. Triebfeder). Der Bewegungsgrund ist entweder *a priori* oder empirisch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewissen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloss durch einen sinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menſchen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntniſs des Gegenſtandes hat dann wenig Einfluſs auf ihr Begehren. Die Wirkung der Beſchaffenheit des Subjects auf ſein Begehren, daſs daſſelbe ein Object begehret, heiſst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemiſcht ſeyn. Rein iſt er, wenn er gänzlich *a priori* iſt, ſolche ſind allein die moraliſchen Geſetze. Vermiſcht iſt er, wenn zugleich etwas Empiriſches ſich mit einmiſcht, z B. wenn das Subject auſser dem, daſs es etwas für ſeine Pflicht erkennt, auch mit darauf ſiehet, daſs das Wollen deſſelben ihm Nutzen ſtiften kann.

4. Der Bewegungsgrund iſt entweder gut oder böſe, moraliſch oder unmoraliſch, je nachdem der zu begehrende Gegenſtand als durch das Geſetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es verboten, iſt moraliſch, der Bewegungsgrund zu ſtehlen, weil der reiche Mann, der beſtohlen werden ſoll, doch genug hat und wenig braucht, iſt unmoraliſch. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es Schande macht, iſt empiriſch; der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, bloſs darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen ſelbſt aufhören würde, folglich das Verbot zu ſtehlen allgemein und nothwendig gilt, iſt *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es unmoraliſch und zugleich entehrend iſt, iſt vermiſcht.

5. Man ſagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Iſt hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengeſetzt, ſo heiſst es ſo viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Iſt aber das vernünftig dem ſinnlich entgegengeſetzt, ſo iſt der Zuſatz überflüſsig, denn es giebt keine ſinnlichen Bewegungsgründe, ſie ſind alle vernünftig oder aus der Vernunft entſprungen. Denn es gehört zum Weſen des Bewegungsgrundes, daſs das Object durch Erkenntniſs

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund des Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit des wollenden Subjects, z. B. ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit als den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und heifst **Triebfeder** (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomativa, faculté de l'ame de mouvoir la matière.* Das Vermögen der Seele, die Materie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. **Gegenwart der Seele.** Aufser der Bewegung der Materie durch dynamifche und mechanifche (f. **Bewegung**) Kräfte einer andern Materie, giebt es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, durch die blofse Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkührlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, fo gefchieht das nicht dadurch, dafs ihn ein andrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend eine Materie angezogen wird, fondern es gefchieht durch eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, das durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, und ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmeringfchen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, blofs durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Syfteme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Urfache (**Occafionalismus**), der vorherbeftimmten Harmonie (**Harmonia praefta-**

bilita) und des physischen Einflusses (Influxus physicus).

Alle drei Theorien setzten voraus, dass beides, Körper und Seele, Dinge an sich sind, und so mussten sie nothwendig an der absoluten Ungleichartigkeit beider Gegenstände, des Körpers und der Seele, scheitern. Der kritische Idealismus allein erprobt auch hier seine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie ist es möglich, dass auf einen blossen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritischen Idealismus nehmlich ist der Raum, mit den in demselben befindlichen Körpern, nicht wirklich so ausser uns vorhanden, dass wenn es keine solche Wesen gäbe, die nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (s. Anschauung). Sondern der Raum ist eine aus der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens entspringende, nothwendige Vorstellung, die allen übrigen Vorstellungen der Art, welche wir äusserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles also, was im Raume ist, ist nicht etwas, was auch ausser unsrer Vorstellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. s. w. vorhanden ist; denn wenn der Raum mit dem Wesen, in dessen Erkenntnissvermögen er seinen realen Grund hat, wegfällt, so fallen auch damit alle Körper als solche weg, so kann nichts statt finden, was einen Raum erfüllt, oder sich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen sind, sind daher eben sowohl Vorstellungen unsers Gemüths, als diejenigen Vorstellungen, die wir Gedanken nennen. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dass sie durch verschiedene Sinne möglich werden, daher wir sagen müssen, dass die Körper Vorstellungen des Gemüths im äussern Sinne, die Gedanken aber Vorstellungen des Gemüths im innern Sinne sind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demselben anschauen, ist eine Bestimmung unsers Gemüths, und

gehört daher selbst mit zu unserm innern Zustande, und hieraus folgt schon, dass Gedanke und Körper nicht so ungleichartig sind, als sie dem ersten Ansehen nach scheinen. Sie sind beide Vorstellungen des Gemüths, nur in zwei verschiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äussern mit umfasst, daher alles, was sich im Raume befindet, auch in der Zeit ist, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterscheiden sich freilich dadurch, dass die erstern ihren Inhalt von dem äussern Sinne erhalten, dahingegen der Körper seinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematischen Körpers erfüllt) dadurch erhält, dass das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt wird, ohne dass wir den Grund davon weiter angeben können. Denn sollten wir das können, so müssten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äussern Sinne seinen Stoff lieferte, aber den Stoff seiner Vorstellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müsste, und so ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anschauungsvermögen, Denkkraft, u. s. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine wesentliche Grundkraft, welche wir die Vorstellungskraft nennen wollen. Diese Kraft unterscheidet sich von den Grundkräften der blossen leblosen Materie (Anziehungs- und Zurückstossungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derselben durch ihre blosse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre wesentliche Grundkraft zu äussern. Diese Vorstellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verschiedenen Natur desselben, verschieden. Im innern Sinne wirkt sie Gedanken, die Vorstellungen des innern Sinnes, im äussern Sinne wirkt sie Bewegungen, die man die Vorstellungen des äussern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Bestimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne ist, so erklärt sich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorſtellungen im innern Sinne, voraussetzt *). Veränderung iſt alſo der Hauptbegriff deſſen, was die ſelbſtthätige (ſpontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenſtand dieſer Veränderung iſt eine Vorſtellung, und dieſe Vorſtellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äuſsern Sinne. Und ſo iſt das Bewegen nichts anders als ein Denken im äuſsern Sinne, ſo wie das Denken nichts anders iſt, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieſer Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer weſentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit ſtatt, die bei jeder Grundkraft ſtatt findet, man kann nicht die Möglichkeit derſelben begreifen. Denn ſollte man das können, ſo müſste ſie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft ſeyn. Daſs aber die Kraft, die den Körper eines Menſchen belebt, im innern Sinne liegt, iſt keine Behauptung durch einen Fehler des Erſchleichens (*vitium ſubreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphyſik §. 541.) ſondern richtig geſchloſſen. Denn, die erſte Urſache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, ſonſt müſste ſich die Materie wider alle Geſetze der Natur ſelbſt bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erſte Urſache der Bewegung nicht im äuſsern Sinne. Alſo bleibt nichts anders übrig, als ſie im innern Sinne zu ſuchen. Nun iſt die Bewegung ſelbſt keine Begebenheit eines Dinges an ſich, folglich die Veränderung einer Erſcheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun iſt aber nach dem kritiſchen Idealismus die Veränderung einer Erſcheinung nichts anders als eine objective Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die ihren Grund zugleich in einer ſolchen Afficirung des Gemüths

---

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äuſsern, aber dieſe Bewegung iſt nicht willkührlich, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. ſ. w. vor ſich. S. Burke, 8.

hat, die ſie für Jedermann gültig macht. Folglich iſt im Gemüth eine Kraft (nicht nur ſubjective Vorſtellungen oder Gedanken, ſondern auch) objective Vorſtellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorſtellungen, denn ob ſie wohl meinen Körper bewegt, ſo kann ſie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anſchauen gewiſſe Grundvorſtellungen durch das Denken und Anſchauen ſelbſt entſtehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anſchauung erſt möglich machen; ſo liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewiſſe Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anſchauung, die durch dieſe Afficirungen verurſacht wird, giebt unſer eigener Körper. Soll daher unſere Seele Bewegung wirken, oder im äuſsern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig ſeyn, ſo muſs es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geſchehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet iſt, das iſt, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper iſt daher (im äuſsern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben ſo nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anſchauungsvermögen und der Denkkraft derſelben. Obwohl alſo der Körper des Menſchen keine Anſchauung *a priori* iſt, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a poſteriori* nur Begriffe ſind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; ſo iſt er doch die *conditio ſine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unſer Körper iſt daher für uns ein ſolcher nothwendiger Beziehungspunct in Anſehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unſre Formen des Anſchauens und Denkens in Anſehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorſtellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorſtellungen in dem weiteſten Sinne, ſo daſs ich unter der erſtern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniſs, und unter

den letztern jede Vorſtellung, die dazu hinwirkt, alſo ſelbſt Anſchauungen verſtehe, ſ. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, iſt die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweiſes.

1. Ein jeder Beweis muſs überzeugen, oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirken; das iſt das Weſen des Beweiſes. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, ſo kann die Urſache dieſes Fürwahrhaltens

a. in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muſs ein Jeder, der dieſe Beſchaffenheit erkennt, daſſelbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heiſst der Grund unſers Fürwahrhaltens, und da dieſer Grund in der Sache ſelbſt liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muſs, ſo iſt der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines ſolchen objectiven Grundes willen heiſst Ueberzeugung. Folglich muſs ein jeder Beweis überzeugen. Geſetzt aber, er überzeugte nicht, ſo kann er entweder dieſen Namen gar nicht führen, oder wir ſagen von ihm, er ſei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muſs er wenigſtens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unſers Fürwahrhaltens eines Satzes kann ber auch

b. in uns ſelbſt liegen, in unſrer eigenen Beſchaffenheit. Dann iſt es nicht möglich, daſs ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beſchaffenheit hat, aus der unſer Fürwahrhalten entſteht. Der Grund unſers Fürwahrhaltens iſt dann ſubjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenftande, von dem ich etwas für wahr halte, fondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines folchen fubjectiven Grundes willen heifst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem fubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweifes. Sie überführt den Verftand nicht, fondern berückt ihn Der Beifall, den der Verftand dem Satze giebt, gründet fich alsdann auf einen blofsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beftimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewiefen wird, fondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntnifsgrund habe, der allemal objectiv ift, und der, weil die Erkenntnifs vermittelft des Verftandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logifcher Grund heifst; fondern ich fühle dann gleichfam die Wahrheit, es ift, als fei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereffe u. f. w. entfpringt. Ein folches Gefühl ift aber kein Erkenntnifsgrund, fondern etwas Subjectives, das nicht im Verftande, fondern in der finnlichen Befchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher ift das nun kein logifcher Erkenntnifsgrund des Fürwahrhaltens, fondern ein blofs äfthetifcher Beftimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein folcher äfthetifcher Grund erzwingen kann, den Ausfpruch, ich möchte, dafs dies wahr wäre, für das, was ein logifcher Grund wirklich erzwingt, den Ausfpruch, das ift wahr, hält, deffen Beifall gründet fich auf einen Schein, und ift Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem fubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beifpiel eines folchen Scheinbeweifes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiffenfchaft von einer verftändigen Welturfache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derfelben beweifen will, heifst:

Es exiftirt eine verftändige Welturfache.
Beweis: In der Welt ift allenthalben eine unausfprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäfsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechanifchen Entftehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich mufs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verftändige Urfache der Urheber der Welt feyn.

Diefer Beweis ift aber, nach logifcher Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die fich desfelben bedienen, können die gute Abficht dabei haben, diejenigen, die keines fcharfen und tiefen Nachdenkens fähig find, dadurch zu einem feften Glauben an Gott zu führen. Wollen fie aber durch denfelben vom Dafeyn Gottes überzeugen, fo erkennen fie entweder felbft die Schwäche diefes Scheinbeweifes nicht, oder verhehlen folche vorfätzlich, welches, ob es wohl in der beften Abficht gefchehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menfchlichen Vernunft liegt die Regel: dafs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müffe (f. Affinität). Daraus entfteht ein Hang derfelben

a. da, wo es nur ohne Widerfpruch gefchehen kann, fich ftatt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem folchen Princip einige oder viele Erforderniffe find, die dazu dienen, einen Begriff von diefem Princip abzuleiten, fich alle übrigen Erforderniffe hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Diefes Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives ift, macht fich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für feinen Satz dadurch, dafs er, ftatt vieler verftändigen Urfachen der grofsen Menge zweckmäfsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verftändige Urfache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. fo fehr gemäfs ift. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem grofsen Verftande, grofser Macht, grofser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich feinen Begriff von der Welturfache, und ftellt fie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, felbft folcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er fagt alfo: die

verſtändige Urſache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, ſie hat alle Macht, oder die Allmacht, ſie iſt unendlich gütig u. ſ. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. ſo ſehr gemäſs iſt. Dazu kömmt nun noch, daſs ſogar unter dieſen Eigenſchaften moraliſche befindlich ſind, wodurch unſer moraliſches Intereſſe für denſelben nicht nur rege gemacht wird, ſondern, weil unſre Vernunft, eben um unſrer moraliſchen Beſtimmung willen, des Glaubens an einen verſtändigen Welturheber bedarf (der die Welt ſo eingerichtet habe, daſs es in derſelben möglich ſei, unſre moraliſche Beſtimmung zu erreichen): auch dieſes, den moraliſch guten Menſchen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniſs ſich mit einmiſcht. Und ſo verwechſelt wieder derjenige, der dieſem Scheinbeweiſe ſeinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniſs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweiſe objectiv gültig ſeyn ſollte, und ſo entſteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung iſt. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, daſs die Idee von einem verſtändigen Welturheber nicht möglich ſei, und die Kraft der Beredtſamkeit, welche ſehr leicht das Intereſſe der Moralität rege machen kann. Und ſo kann die zwingende Kraft dieſes Scheinbeweiſes ſo ſiegend ſcheinen, daſs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logiſchen Prüfung bedarf, und daſs man diejenigen mit Widerwillen verabſcheuet, die einen ſolchen Beweis noch prüfen wollen, als lieſse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch iſt derjenige, welcher ſagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daſeyn Gottes, durch dieſen Grund nicht überzeugt, ſondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden iſt, ſind es folgende ſubjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erforderniſſe zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moraliſche Intereſſe;

d) das ſich unterſchiebende Bedürfniſs eines verſtändigen Welturhebers.'

Wir ſehen hieraus, daſs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Daſeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α. gehört etwas in demſelben zur physiſchen Teleologie oder Lehre von den phyſiſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil wir ſo vieles in der Welt zweckmäſsig eingerichtet finden, ſo muſs ein unendlicher Verſtand der Urheber der Welt ſeyn; eigentlich aber: ſo ſind wir vermöge des Hanges unſrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verſtand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, daſs es auch wirklich einen ſolchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demſelben zur moraliſchen Teleologie oder Lehre von den moraliſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil ſo vieles in der Welt ſo eingerichtet iſt, daſs nur derjenige, der den Vorſchriften des Sittengeſetzes gemäſs lebt, in der Welt Wohlfahrt genieſsen kann, ſo muſs ein verſtändiger Welturheber ſeyn; aber eigentlich: weil das Sittengeſetz in uns unbedingten Gehorſam fordert, und ich demſelben ohne Widerrede gehorchen muſs, ſo ſetzt mein Gehorſam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengeſetze gehorchen kann, und folglich einen verſtändigen Urheber derſelben, und ich ſehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moraliſchen Geſichtspunct an.

Durch die Abſonderung vorſtehender beiden Stükke des phyſicotheologiſchen Beweisgrundes für das Daſeyn Gottes ſehen wir nun erſt, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liegt, oder warum er uns ſo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfniſs eines Gottes für den moraliſchen Menſchen *implicite* enthält. Nehmen wir alſo dem phyſicotheologiſchen Beweiſe den moraliſchen Glaubensgrund an Gott, ſo verliert er ſeine Hauptſtütze, und er erſcheint in ſeiner ganzen lo-

giſchen Blöſse. Es iſt aber dem Philoſophen anſtändig, bei der Unterſuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, ſei es auch das gröſste Intereſſe, zu abſtrahiren, und zu geſtehen, daſs die Vernunft zu ſchwach iſt, das Daſeyn eines überſinnlichen Weſens und alſo auch einer verſtändigen Welturſache zu beweiſen. Dafür aber wird er deſto unbefangener dasjenige zu ſeinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweiſe ſo viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moraliſche Bedürfniſs. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfniſſe los machen, einen Gott zu glauben, iſt zwar nur ſubjectiv, aber *nothwendig* und daher *allgemein* für alle zu einer ſinnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Weſen. Dieſes iſt alſo zwar keine Erkenntniſs, aber ein objectiver *Glaube*, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntniſs hinreichend erſetzt, und vor der ſchärfſten Prüfung Stand hält. So haben wir alſo hier, wie es ſich gebührt, das, was bloſs zur Ueberredung gehört, von dem abgeſondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache. Und ſo muſs bei einem jeden Beweiſe das Gemüth ganz lauter ſeyn, und ohne weder auf dieſes noch jenes Intereſſe zu ſehen, bloſs die Wahrheit im Auge haben, und ſeine Gründe jederzeit der ſtrengſten Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 97..).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moraliſche Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Daſeyn Gottes *überzeugen*, denn er entſpringt ja eben aus einer Beſchaffenheit des glaubenden Subjects und iſt alſo ein *ſubjectiver* Grund. Iſt daher nicht ſeine Wirkung ebenfalls *Ueberredung* und nicht *Ueberzeugung*? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen ſoll, kann zweifacher Art ſeyn:

a. entweder ein *Beweis* κατ' ἀλήθειαν, ein *abſoluter* Beweis, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen;

b. oder ein Beweis κατ' ἄνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloſs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntniſsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntniſs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntniſsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, daſs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntniſs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἄνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daſs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, daſs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heiſst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht bloſs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntniſs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewifsheit der Erkenntnifs hinreichend find, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirkfamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gefetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretifchen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewiffe Erkenntnifs des zu beweifenden Satzes hervorbringen follen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewifsheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweife durch logifch-ftrenge Vernunftfchlüffe; oder

b) zum Schluffe nach der Analogie; oder

c) zur wahrfcheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothefe.

Der Satz:

es giebt einen moralifchen Welturheber,

kann durch keinen diefer vier Beweisgründe zur theoretifchen Ueberzeugung, oder einer folchen, die auf objectiven Erkenntnifsgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logifch-gerechten Beweis betrifft, fo befteht derfelbe darin, dafs der Satz, der bewiefen werden foll, entweder

α. unmittelbar empirifch dargeftellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenftand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat folche Vertiefungen mit einem fie umgebenden Wallgebirge, dafs unfre höchften Berge darin ftehen könnten, denn ich habe fie gefehen und gemeffen. So macht man ferner Experimente oder Verfuche, um einen Gegenftand kennen zu lernen, wie z. B. die elektrifchen Verfuche, um die Natur des Blizzes zu erforfchen. Die Exiftenz der moralifchen Welturfache läfst fich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil diefe Welturfache kein Theil der Welt feyn kann, indem fie fonft eine Erfcheinung

(ein Gegenſtand in unſern Sinnen) und kein für ſich beſtehendes, von unſern Vorſtellungen ganz unabhängiges Ding an ſich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, ſtrenge logiſche Vernunftſchlüſſe hergeleitet, daſs der Satz wahr iſt. Wenn z. B. das Daſeyn des Gegenſtandes A bewieſen werden ſoll, ſo wird daſſelbe gemeiniglich aus ſeiner Wirkung vermittelſt zweier Vorderſätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da iſt, oder exiſtirt, muſs eine Urſache vorhanden ſeyn oder geweſen ſeyn.
2. Nun exiſtirt der Gegenſtand B.

Folglich muſs eine Urſache des Gegenſtandes B, die wir den Gegenſtand A nennen, vorhanden ſeyn, oder doch einmal vorhanden geweſen ſeyn. Dieſer Schluſs iſt ganz richtig. Soll er aber etwas beweiſen, ſo muſs jeder Vorderſatz wieder bewieſen werden. Da iſt nun nichts leichter, als den zweiten Vorderſatz, der auch der Unterſatz genannt wird, zu beweiſen. Weil ich nur das Daſeyn des Gegenſtandes B in der Erfahrung zeigen oder empiriſch darſtellen darf (nach α). Aber der erſte Vorderſatz, welcher auch der Oberſatz heiſst, iſt ſchwerer darzuthun. Er ſagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln iſt. Er iſt alſo ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewiſsheit in die Erfahrung, aber können auch nur für dieſe Gültigkeit haben, weil nicht abzuſehen iſt, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, und alſo ganz unabhängig von unſern Vorſtellungen, als Dingen an ſich, ſeyn ſoll, den Geſezzen unſers Vorſtellungsvermögens unterworfen ſeyn, und noch von ſolchen Sätzen *a priori* beſtimmt werden könnte. So bekömmt denn alſo jener Oberſatz eine Einſchränkung, unter der er allein gültig iſt, und heiſst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ist, oder existirt, muss eine Ursache in der Erfahrung vorhanden seyn oder gewesen seyn.

Und hieraus sehen wir nun, dass es auf diese Art nicht möglich ist, das Daseyn eines moralischen Welturhebers zu beweisen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ist, so folgt aus dem Obersatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, dass es eine Naturursache haben muss. Das ist aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daseyn eines Welturhebers beweisen wollen. Wollen wir aber sagen, diese Naturursache muss doch wieder eine Ursache haben, und wenn wir so fortgehen, so müssen wir doch auf eine erste Ursache kommen; so verlassen wir mit dieser Behauptung unsern ganzen Beweis. Denn eine erste Ursache müsste doch eine solche seyn, die keine Ursache weiter hätte; das ist ja aber offenbar gegen unsern Obersatz, den wir also, wenn wir so schliessen, gänzlich verlassen. Es ist ein Bedürfniss unsrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Ursachen und Wirkungen ist, einen Anfang, ein erstes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieses Bedürfniss hat, folgt ja nicht, dass es ein solches erstes Glied giebt. Ganz anders ist es freilich mit dem Bedürfnisse der practischen Vernunft, was diese als nothwendiges Bedürfniss fordert, das muss zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieses Daseyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorsam gegen das Sittengesetz aus Pflicht macht mir einen moralischen Welturheber, der da will, dass ich in der sinnlichen Welt moralisch gut leben soll, zum Bedürfnisse; weil ich mir sonst die Befolgung des Sittengesetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgesetzen, eingerichteten sinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorstellen könnte, welches ich mir doch so vorstellen muss, weil ich dem Sittengesetze gehorchen soll. Endlich führt auch jener Obersatz immer nur auf eine Ursache in der Er-

fahrung, welches aber der moralische Welturheber, wie schon gezeigt worden ist, nicht seyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da ist, oder existirt, um von ihr nach jenem Obersatze zu behaupten, sie müsse eine Ursache haben, so nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargestellt werden kann. In der Erfahrung sind zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles dessen, was da ist, ist nur eine Idee oder eine Vernunftvorstellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfnisse gemäss, die Reihe alles dessen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da dieses in der Erfahrung nie möglich ist, so stellt sie sich dasselbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und diese Vorstellung nennen wir **Welt**. Da nun aber eine solche Welt, ein solches vollendetes Ganzes alles dessen, was in der Erfahrung existirt, in der Erfahrung nicht vorhanden ist, so ist unser Obersatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt ist in der Erfahrung vorhanden, noch ist die Ursache, die von ihr prädicirt werden soll, oder der moralische Welturheber etwas in der Erfahrung.

Ausser diesem Scheinbeweise für das Daseyn eines moralischen Welturhebers, den man gewöhnlich den **kosmologischen** Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den sogenannten **ontologischen** Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens liegt auch sein Daseyn;

Das allervollkommenste Wesen ist aber möglich;

Also ist das allervollkommenste Wesen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweisen, dass dieser Schluss falsch ist, die an ihrem Ort (s. **Ontologischer Beweis**) zu finden sind. Hier wollen wir nur darauf aufmerksam seyn, dass wenn wir das blosse Daseyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterschied zwischen dem Daseyn und der blossen Möglichkeit verschwindet. Der Unterschied zwischen der **realen** Möglichkeit und

Wirklichkeit bestehet nehmlich darin, daſs ich mir von einem möglichen Dinge denke, daſs es existiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwischen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges selbst kein Widerspruch ist, welches die Bedingung alles Denkens und also die logische Möglichkeit ist; sondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Ursache u. s. w. nicht darwider streiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, daſs es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden ist. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daseyn die sinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Weltursache nicht stehen kann, so ist das Daseyn des übersinnlichen Dinges nichts weiter als die logische Möglichkeit desselben selbst, weil das Merkmal des Daseyns, daſs das Ding nicht bloſs in meinen Gedanken, sondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich ist, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie stoſsen kann, dessen Daseyn bleibt immer nur ein bloſser Gedanke, das ist logische Möglichkeit. Und so sagt der Obersatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommensten Wesens ist der Gedanke des Daseyns desselben mitbegriffen. Durch diesen Gedanken aber wird sein wirkliches und nicht bloſs gedachtes Daseyn nie begründet werden. Das ist der eigentliche Grund, warum wir das Daseyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daseyn eines Dinges an sich ist und bleibt immer ein bloſser und selbst leerer Gedanke. Denn das Daseyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und also zu keiner Zeit da ist, ist nicht nur unbegreiflich, sondern auch undenkbar.

Und so haben wir also gesehen, daſs das Daseyn einer moralischen Weltursache nicht logisch strenge bewiesen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluſs nach der Analogie betrifft, so ist derselbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, dafs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig find, von einem nach der Analogie auf das andere fchliefsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht ftatt (f. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen find, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es fei zwar nicht gewifs, aber doch fehr wahrfcheinlich, dafs es eine überfinnliche moralifche Welturfache gebe, wegen der Erfahrungslehre, dafs es in der Welt überall Zwecke gebe; fo folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrfcheinlichkeit. Denn ein folches Urtheil, dafs es wohl eine folche überfinnliche Urfache geben könne, ift immer gewagt, d. i. ohne den mindeften Grund, und kann alfo auch keinen Anfpruch auf Wahrfcheinlichkeit machen. Bei der Wahrfcheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit ftatt, dies ift aber bei unferm Beifpiel gar nicht der Fall. Denn es ift nicht nur nicht blofs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine überfinnliche Urfache zu fchliefsen, fondern gar kein Grund. Gewifsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrfcheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und ift alfo ein Theil der Gewifsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrfcheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewifsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrfcheinlichkeit und Gewifsheit find nur dem Grade nach, d. i. als intenfive Gröfse unterfchieden. Jede Gröfse aber mufs gleichartig feyn, d. i. aus Einheiten von einer und derfelben Art beftehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewifsheit noch fehlenden Gründe aber lägen aufferhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zufammengefetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewifsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröfse, alfo auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Uebersinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, dass sie zur Gewissheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewissheit, und folglich auch keine Wahrscheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypothese etwas erklären soll, davon müssen wir wenigstens die Möglichkeit einsehen (s. Hypothese). Wollen wir nun eine moralische Welturfache als Hypothese zur Erklärung des Daseyns moralischer Zwecke in der Welt annehmen, so müssen wir wenigstens begreifen, dass eine solche moralische Welturfache existiren könne. Es ist nicht genug, dass wir wissen, ihr Begriff enthalte keinen Widerspruch; denn daraus sehen wir bloss, dass wir sie denken können, nicht aber, dass sie wirklich vorhanden seyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir also aus einer Hypothese etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzustellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenstand unsers Begriffs vorhanden seyn könne (U. 452. M. II. 978).

4. Aus dieser ganzen Theorie des Beweises folgt nun das Resultat für unser Beispiel, dass es für das Daseyn Gottes, in theoretischer Absicht, d. i. um sein Daseyn zu erkennen und zu begreifen, schlechterdings keinen Beweis giebt. Die Ursache ist, weil schlechterdings kein Stoff vorhanden ist, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Uebersinnlichen überhaupt, und also auch einem übersinnlichen Daseyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Uebersinnliches vorstellen, so müssen wir demselben entweder Beschaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen sind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Uebersinnlichen, sondern eines sinnlichen Dinges. Oder wir müssen alle sinnliche Beschaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von seiner eigentlichen Beschaffenheit, oder was es ist, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweise.

Die Beweise sind:

1) ihrer logischen Beschaffenheit nach entweder ostensive oder apagogische;

2) ihrer metaphysischen Beschaffenheit nach discursive, acroamatische, auch dogmatische oder intuitive, und die erstern entweder acroamatische Erfahrungsbeweise oder Beweise *a priori* (apodictische), und dieser letztere wieder entweder metaphysische oder transscendentale, die auch Deduction heissen;

3) ihrer transscendentalen Beschaffenheit nach entweder dogmatische oder kritische, welche auch Deductionen heissen.

Ich will jetzt diese Arten der Beweise in alphabetischer Ordnung erläutern.

1. Acroamatischer oder discursiver Beweis, s. Acroamatisch.

2. Apagogischer Beweis, *demonstratio apagogica*, *deductio ad absurdum*, die Umstossung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr ist, so muss das Gegentheil desselben nothwendig falsch seyn. Beweiset man nun, dass das Gegentheil eines Satzes falsch ist, und folgert daraus, dass der Satz wahr ist, so ist der Beweis des Satzes apagogisch, z. E. man wollte den Satz beweisen:

Ein falscher Satz kann nicht bewiesen werden:

so ist folgender Beweis desselben apagogisch.

Gesetzt, er lasse sich beweisen, so wird er aus objectiven Gründen vermittelst richtiger Vordersätze und richtiger logischer Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelst wahrer Vor-

dersätze und richtiger logischer Form ableitet, ist gleichfalls wahr. Demnach müsste der falsche Satz, welcher bewiesen werden kann, wahr seyn. Ein falscher Satz der wahr ist, ist aber ein Widerspruch. Folglich kann ein falscher Satz nicht bewiesen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogische Beweis kann nun zwar Gewissheit gewähren, aber man begreift aus demselben nicht, wie die Wahrheit möglich ist, denn man siehet nur aus Gründen ein, dass das Gegentheil nicht möglich ist, aber nicht warum der Satz selbst richtig ist. In unserm Beispiele sehen wir ein, dass es ungereimt ist, zu behaupten, ein falscher Satz könne bewiesen werden, weil er nehmlich dann wahr seyn müsste; aber wir sehen nicht, worin es liegt, dass der Satz selbst richtig ist, dass nehmlich ein falscher Satz nicht bewiesen werden könne.

Die apagogischen Beweise sind also mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewissheit, diese giebt der apagogische Beweis;

b) Einsicht in die Entstehung der Wahrheit aus ihren Gründen, diese giebt der apagogische Beweis nicht; denn er begnügt sich, zu zeigen, dass eine Ungereimtheit entstehen würde, wenn das Gegentheil wahr seyn sollte. Allein hieraus sehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, dass ein Satz wahr ist.

Aber einen Vorzug haben die apagogischen Beweise vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falschheit des Gegentheils selbst beweiset, nehmlich den, dass sie evidenter sind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 332) sagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerspruch, der allemal entweder an sich, oder unter vorausgesetzten Bedingungen bei einem apagogischen Beweise gezeigt wird, und entstehet, wenn das Gegentheil wahr seyn sollte, immer mehr einleuch-

tet, als die beste logische Verknüpfung eines Grundes mit seiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerspruch entstehet, das läst sich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei dieser Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert sich der apagogische Beweis mehr den Anschauungen einer Demonstration oder eines intuitiven Beweises (s. Acroamatisch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Ursache, warum man die apagogischen Beweise in den Wissenschaften gebraucht, ist wohl, dass, wenn die Gründe einer Erkenntnis zu tief verborgen liegen, man versucht, ob sie nicht dadurch zu erreichen sind, dass man die Folgen aufsucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntnis gefunden, und sind sie wahr, so muss nothwendig auch die Erkenntnis selbst wahr seyn, weil es zu allen diesen Folgen zusammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr seyn muss. Man würde freilich alsdann nicht einsehen, woraus die Erkenntnis selbst herfliesst, aber doch, dass sie wahr ist. Die Art zu beweisen, *dass* wenn in einem hypothetischen Satze der Vordersatz categorisch oder gesetzt wird, auch der Nachsatz dadurch categorisch oder gesetzt wird, heist der *Modus ponens*. So schliessen wir hier:

> Wenn alle Folgen einer Erkenntnis wahr sind, so ist die Erkenntnis selbst wahr;
> Nun sind alle Folgen dieser Erkenntnis wahr;
> Also ist diese Erkenntnis selbst wahr.

Allein es ist nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntnis zu erforschen, um deswillen kann auf diesem Wege eine Hypothese niemals in demonstrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypothesen bedient man sich aber dieser Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derselben richtig befunden werden, desto gewisser wird sie, da man aber nie alle Folgen weis, so nähert man sich zwar der Gewisheit auf diesem Wege, aber erreicht sie nie. Kann man

aber zeigen, dafs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falsch sei, so ist das Gegentheil selbst falsch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetischen Vernunftschlüsse. Er hat die Form:

> Wenn die Erkenntnifs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr seyn soll, so mufs keine einzige Folge derselben falsch seyn;
> Nun ist eine Folge derselben falsch;
> Also ist die Erkenntnifs nicht wahr.

Dieser Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falsche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben mufs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntnifs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogische Art zu beweisen kann aber nicht in allen Wissenschaften erlaubt seyn. Es giebt Wissenschaften, wo es unmöglich ist, das Subjective in unserer Erkenntnifs, das ist dasjenige, was in derselben aus uns entspringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenstande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. ist diese Verwechselung gar nicht möglich, weil alle reinen sinnlichen Darstellungen derselben allgemeingültig seyn müssen, indem der Raum, in dem sie dargestellt werden, die reine Form aller menschlichen äufsern Anschauungen ist, und daher alles in demselben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv ist, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In solchen Wissenschaften nun, wo die erwähnte Verwechselung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich ist, kann die apagogische Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In solchen Wissenschaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann sowohl der Satz selbst, als auch der Gegensatz unter einer Voraussetzung, welche subjectiv ist, und die man fälschlich für objectiv hält, falsch seyn. Es würde dann aus der Falschheit des Gegensatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogische

Beweis zu beweisen scheinen, aber im Grunde nichts beweisen. Z. B. wir setzen in der Erfahrung voraus, dass die Gegenstände Dinge an sich sind, die wirklich an und für sich so beschaffen sind, als sie uns erscheinen, obwohl unser eigenes Erkenntnissvermögen sehr viel zu ihrer Beschaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Diese Voraussetzung ist also subjectiv. Gesetzt nun, wir hielten sie für objectiv, und wüssten nichts von dem Unterschiede zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, so würde sowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegensatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falsch seyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müsse wahr seyn. Es ist nehmlich falsch, dass die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unsrer Vorstellung ist, so könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, so müssten wir wahrnehmen, dass daselbst bloss leerer Raum wäre; nun ist es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden also nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein diese könnte ja nur für unsre Wahrnehmung dem Grade nach zu schwach seyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze stossen. Aber auch der Satz ist falsch, dass die Welt keine Grenzen hat. Denn sonst ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müsste aber schon die sinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden seyn. Sie ist aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, dass es Sinnenwesen gäbe, ja auch Niemand sich die reale Wirklichkeit derselben vorstellen könnte, so gäbe es auch keine sinnlichen Wesen. Die Welt geht also nur immer so weit, als die Erfahrung sinnlicher Wesen reicht, das ist, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbestimmbare Weite, und so auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegensatz, falsch ist, so kann man Satz und Gegen-

ſatz apagogiſch beweiſen, ohne daſs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerſtreit der Geſetze der reinen Vernunft, der nothwendig entſteht, wenn ſie die ſinnliche Welt für ein Ding an ſich, und nicht für eine Reihe von Vorſtellungen hält, die nur in unſern Sinnen vorhanden ſind.

Daſs man aber in unſerm Beiſpiele Satz und Gegenſatz apagogiſch beweiſen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch ſind Satz und Gegenſatz falſch, folglich beweiſet hier der apagogiſche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorſtellung, daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt, eine aus unſerm Erkenntniſsvermögen entſpringende, und nicht in der Welt ſelbſt gegründete Vorſtellung iſt. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding iſt begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding bloſs mit dem Verſtande, als Ding an ſich, vorſtelle, ſeine Richtigkeit, kann aber, der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der ſinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiſſenſchaft oder der Wiſſenſchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, iſt es möglich, jene Subreption oder Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Geſetze *a priori* vergleichen, und ſehen, ob es in der Natur wirklich nach dieſen Geſetzen gehet. Aber eben deswegen iſt auch der apagogiſche Beweis in dieſer Wiſſenſchaft ganz unerheblich. Denn er beweiſet etwas, was erſt durch die Beobachtungen beſtätigt werden muſs, damit kein Schein uns täuſche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgeſetz möglich iſt.

In der Wiſſenſchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniſſe *a priori*

(der Transscendentalphilosophie) ist jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derselben der apagogische Beweis nicht erlaubt seyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, dass man zeigt, es widerstreite allem dem, was doch seyn muss, wenn wir etwas erkennen sollen (den Bedingungen unsrer Vernunfterkenntniss); woraus aber nicht folgt, dass es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns seyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Wesen ist nicht möglich;

denn wäre es möglich, so müsste es doch einen Grund haben, worauf seine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, sondern bedingt nothwendig. Allein das heisst weiter nichts, als: unserm Erkenntnissvermögen nach muss alles seinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden soll; woraus aber nicht folgt, dass nicht dennoch ein solches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Wesen existiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der sein Gegentheil behauptet, lassen sich dadurch irre führen, dass sie sich vorstellen, die Erscheinungen oder sinnlichen Objecte seien Dinge an sich, und müssten wirklich alle die Beschaffenheiten haben, die sie, die vorstellenden Subjecte, einem Dinge an sich, der Beschaffenheit ihres Erkenntnissvermögens nach, beilegen müssen, welches der transscendentale Schein heisst; und bauen nun auf diesen unmöglichen Begriff, den sie sich von einem Dinge an sich machen, ihre Behauptungen. Nun ist eine logische Regel: *non entis nulla sunt praedicata*, oder, ist das Subject in einem Satze ein Unding, so hat es keine Bestimmungen. Was man also von einem solchen Subjecte bejahet oder verneinet, ist beides unrichtig, und man kann also, wenn man die Verneinung apagogisch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewissheit der Verneinung schliessen. Z. B. wenn Jemand die Gegenstände der Erfahrung derselben für Dinge an sich hält,

und ſich daher vorſtellt, daſs die ganze ſinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden ſeyn müſſe, der ſtellt ſich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt iſt nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, ſie hat daher weder Anfang noch Ende, das heiſst aber nicht, ſie iſt auf allen Seiten unendlich, ſondern es iſt auf allen Seiten ein unbeſtimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt exiſtirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das ſich ſo auſser uns befindet, ſondern das dadurch für uns da iſt, daſs unſer Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches ſo lange dauert, als wir unſer Bewuſstſeyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer alſo von der Sinnenwelt behauptet, ſie habe Grenzen, der behauptet etwas falſches und der Vernunft anſtöſsiges, denn man kann fragen, was jenſeit dieſer Grenzen iſt? Allein daraus folgt gar nicht, daſs ſie ohne Grenzen ſei, denn ſie hat ja immer da, wo man ſich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt iſt, widerſpricht ſich; woraus wieder nicht folgt, daſs die Sinnenwelt begrenzt iſt. Kurz, die Sinnenwelt iſt eine Reihe von Erſcheinungen (bloſsen Vorſtellungen in den Sinnen), wer ſich dieſe nun zugleich als auſser den Sinnen befindlich (als Gegenſtand an und für ſich ſelbſt) denkt, der denkt ſich etwas Unmögliches. Als Ding an ſich würde ein ſolches Ding unendlich und durch nichts beſchränkt ſeyn, weil ich mir bei demſelben alle Beſchränkung, die aus der Beſchaffenheit meiner Erkenntniſsvermögen entſtehet, und die ſich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit debei ſtehen laſſe; allein als Erſcheinung oder Erfahrungsgegenſtand muſs doch ein Ganzes Grenzen haben. Und ſo entſtehet der Widerſpruch, weil ich Erſcheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an ſich, einem abſolut Ganzen mache, das auſser der Erfahrung vorhanden ſeyn ſoll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an ſich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erſcheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogische Beweisart ist daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzosen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit seinem Widersacher ausfocht, der aber auch eben so bereitwillig gewesen seyn würde, die Händel des letztern gegen den erstern auszufechten, wenn dieser ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion*. So heisst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüstung in den Westmünstersaal tritt, seinen Handschuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, dass der neue König rechtmässiger König von England sei, auffordert, sich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein solcher *Champion* dogmatischer Behauptungen, die aber eigentlich transscendental sind, ist nun auch die apagogische Beweisart. Allein durch solche Grossprecherei, dass man die Behauptung des Gegners *ad absurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der sich ihrer bedient, zeigt bloss seine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur so lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, so kann dieser eben so kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für seine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuschauer aber, der dann sieht, dass der eine sowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenstand selbst, worüber gestritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es sei alles ungewiss. Allein dazu hat er dennoch nicht Ursache, obwohl jene Streiter ihre Zeit so unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man lasse sie ihre Sätze nicht apa[illegible] Widerlegung der Gegensätze, sondern dire[illegible] für ihre Sätze beweisen, so wird [illegible] offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodicti[illegible]
Beweis ist [illegible]
hervorbrin[illegible]
dass der [illegible]
Apodic[illegible] wird [illegible]

dafs Anfchauungen *a priori*, wie die Darftellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann ift er zugleich intuitiv, und ein folcher apodictifch-intuitiver Beweis heifst eine Demonftration. Der apodictifche Beweis ift dem empirifchen oder Erfahrungsbeweife entgegen gefetzt. Eine Erfahrung beweifet immer, dafs fich die Sache fo verhält, nicht aber, dafs es fo feyn mufs; dies thut allein der apodictifche Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun find die Beweife *a priori* entweder folche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, diefe können discurfiv-apodictifche Beweife genannt werden; oder folche, die, wie in der Geometrie, durch Conftructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictifchen Beweife oder eigentlichen Demonftrationen find. Die letztern haben allein Evidenz, das ift, anfchauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die fich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewiefenen Satzes gleichfam mit den Augen der Einbildungskraft an der Conftruction fiehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine folche anfchauende Gewifsheit entftehen. Beifpiele und das Uebrige f. im Artikel Acroamatifch.

4. Deduction, f. transfcendentaler Beweis.

5. Demonftration, f. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, f. offenfiver Beweis.

7. Dogmatifcher Beweis ift ein folcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterfchied zwifchen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erftere heifst, dafs bei dem Beweife blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengefetzt ift, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr feyn mufs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich ift. Discurfiv-apodictifche Beweife kann man alfo in transfcendentaler Rückficht in dogmatifche und kritifche, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein folcher Beweis, der aus empirifchen Beweisgründen geführt wird. Die-

ſer Beweis beweiſet nun, daſs ſich etwas ſo verhält, nicht aber, daſs es ſich ſo verhalten muſs. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da ſei, nicht aber, daſs es gar nicht anders ſeyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darſtellung geführt wird; iſt die Darſtellung eine Erfahrung, ſo iſt es ein empiriſch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anſchaulich macht; iſt die Darſtellung eine Conſtruction *a priori*, wie in der Geometrie, ſo heiſst der Beweis eine Demonſtration. Von der Demonſtration ſ. den Artikel Acroamatiſch (C. 762.).

10. Oſtenſiver Beweis, directer Beweis, iſt dem apagogiſchen Beweiſe entgegengeſetzt, und alſo ein ſolcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiſet, daſs er das Gegentheil deſſelben umſtöſst, ſondern durch Gründe, aus welchen der Satz ſelbſt folgt. Dieſer Beweis iſt in aller Art der Erkenntniſs derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, ſondern auch Einfluſs in die Quellen deſſelben hervorbringt (C. 817.).

11. Transſcendentaler Beweis, kritiſcher Beweis, Deduction iſt ſo viel als der Beweis eines transſcendentalen, d. i. eines ſolchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu erſehen iſt. Ein transſcendentaler Satz iſt immer zugleich ein ſynthetiſcher Satz *a priori*, denn wäre er analytiſch, ſo wäre er ein bloſs logiſcher Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden ſoll, ſo muſs er ſelbſt *a priori* ſeyn. Die Beweiſe ſolcher transſcendentalen und ſynthetiſchen Sätze haben nun das Eigenthümliche an ſich, daſs ſich bei ihnen die Vernunft vermittelſt ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transſcendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, ſondern man muſs zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* unterſuchen. Dieſes iſt nicht etwa eine nöthige Regel der Behutſamkeit bei dieſen Beweiſen, ſondern es gehört zu dem Weſen dieſer Beweiſe,

die ohne dieſes nicht möglich ſind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenſtande *a priori* zeigen ſoll, ſo muſs ich dazu etwas haben, was auſser dieſem Begriff liegt, ich muſs alſo über dieſen Begriff hinausgehen. Das iſt aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und auſserhalb dieſes Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transſcendentalen Beweiſe heiſst. In der Mathematik iſt die Anſchauung *a priori* dieſer Leitfaden zur Verknüpfung (Syntheſis) unſrer Vorſtellungen. Alle Schlüſſe können hier in der reinen Anſchauung geführt werden. In der Transſcendentalphiloſophie iſt die Möglichkeit der Erfahrung dieſer Leitfaden zur Syntheſis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, daſs ohne eine ſolche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Alſo muſs der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und ſynthetiſch gewiſſe Dinge erkennen kann; oder wie es möglich ſey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in ſeinem Begriff liegt. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transſcendentaler Beweis nehmen muſs, laufen die Beweiſe ſolcher Sätze, die nur durch transſcendentale Beweiſe dargethan werden können, wie Waſſer, welche ihre Ufer durchbrechen; ſie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Aſſociationen ſie zufälliger Weiſe hinleitet, aber nicht auf den zu beweiſenden Satz los. Sie werden dogmatiſche Beweiſe, und ſcheinen zu überzeugen, aber ſie überreden bloſs, weil der Beifall, den ſie abnöthigen, auf ſubjectiven Urſachen einer zufälligen Zuſammenſtellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einſicht in einer natürlichen Verwandtſchaft derſelben hält. Man ſollte ſich aber doch nicht abhalten laſſen, ſolche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Unterſuchung eindringen. So hat man ſich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweiſen. Aber alle Kenner haben eingeſtanden, daſs die bisherigen Beweiſe deſſelben nichts beweiſen. Man berief ſich alſo vor der Erſcheinung der Critik der reinen Vernunft, da man dieſen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweiſe deſſelben erkannte, und doch keine neuen dog-

matischen Beweise für ihn versuchen wollte, trotzig auf den gesunden Menschenverstand. Allein diese Appellation ist jederzeit ein Beweis, dass es schlimm um den Beweis seiner Behauptungen stehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelst bloßer Vorstellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so muss der Beweis nothwendig einen solchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich seyn sollte. Will man sich hier nun vergebliche Mühe ersparen, so ist vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muss nehmlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu solchen Einsichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, dass man auf diesem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unsere denkende Substanz hat eine einfache Natur,

ist eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zusammengesetzt ist. Ja dieser Satz enthält sogar aus eben diesem Grunde eine Vorstellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem sie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empirischen Stoffe vermischt, zu finden ist, und gefunden werden kann. Der Beweis dieses Satzes muss also vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweisen seyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas versuchen, was über alle menschliche Erkenntnisskräfte ist, und daher vergebliche Mühe sparen, so muss man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewiesen werden könne. Dieser Weg soll nun die Einheit des Selbstbewusstseyns (Apperception) seyn, dass wir uns nehmlich unsrer denkenden Substanz bewusst sind, und in diesem Bewusstseyn nichts theilbares zu bemerken, sondern dasselbe eine absolute Einheit, ist. Allein hier ist nur noch Eine Bedenklichkeit. Die absolute Einfachheit kann nehmlich, wie oben gesagt wurde, nicht erfahren werden, sondern ist bloss eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zusammengesetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben wird, da muſs entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zusammengesetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zusammengesetzte, durch die Theilung seiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es sonst aus Nichts zusammengesetzt seyn müſste, also muſs es aus dem Einfachen zusammengesetzt seyn. So wird das Einfache bloſs geschlossen, aber nie erfahren. Nun ist zwar in allem Denken mein Selbstbewuſstseyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieses Selbstbewuſstseyn ist auch allerdings eine einfache Vorstellung. Aber es ist nicht abzusehen, wie es folgt, daſs weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorstellung habe, daſs ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach seyn soll. Wenn ich mir vorstelle, daſs mein Körper in Bewegung ist, und dann durch seine Kraft auf einen andern Körper wirkt, so ist dies eine einfache Vorstellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Gröſse meines Körpers ankömmt, sondern bloſs auf die Kraft, mit der er sich bewegt, so kann ich mir diese Bewegung des Körpers so einfach als möglich, also durch die Bewegung eines Puncts vorstellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und diesen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus schlieſsen, daſs, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorstellen kann, darum der Körper selbst als einfache Substanz gedacht werden müsse, weil bei jener Vorstellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen desselben, oder dem Raum, den er einnimmt, abstrahirt wird, und also diese Vorstellung einfach ist. Das Einfache in der Abstraction ist ja doch ganz verschieden von dem Einfachen im Gegenstande. Wenn ich mir vorstelle, daſs ich es bin, der einen Gedanken hat, so wird dadurch von allem, was die Seele übrigens seyn mag, auſser dem, daſs sie jetzt einen Gedanken hat, abstrahirt. Folgt daraus wohl, daſs dieses Ich darum die ganze Seele, und daſs diese Seele nun eine einfache Sub-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, ſo wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſamer werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach einer Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und mithin alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt iſt (C. 8. 12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transſcendentalen Beweiſe:

Erfte Regel. Man mufs keine transfcendentalen Beweife verfuchen, ohne zuvor überlegt und fich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundfätze dazu nehmen wolle. Gefetzt, man wollte von einem Grundfatze des Verftandes, d. i. einem folchen, der nur auf Gegenftände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundfatze der Caufalität (f. Analogie der Urfache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, deffen Gegenftand in keiner Erfahrung zu finden ift, zu beweifen, fo fehen wir gleich, dafs diefes unmöglich ift. Denn wie könnte man von einem Grundfatze, der nur für Gegenftände, die man erfahren kann, gültig ift, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorftellungen, deren Gegenftände nie erfahren werden können (z. B. denkende Subftanz, Gott, u. f. w.) gelangen? Aber auch felbft dann ift alle Mühe umfonft, wenn man dazu Grundfätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundfätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zufammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich folche Grundfätze giebt, fo entfpringt doch allemal ein blofser Schein, fobald wir fie als folche Grundfätze gebrauchen, durch die überfinnliche Gegenftände zu erkennen find. Denn fie dienen nur als regulative, d. i. folche Principien, durch welche die Erfahrung ein zufammenhängendes Ganzes, ein Syftem werden foll. Setzt man Euch aber dennoch folche Beweife entgegen, und Ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, fo könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es fei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage fei, wo der Betrug ftecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweifes zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transfcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundfätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, dafs die Vernunftgrundfätze nicht blofs auf den fyftematifchen Zufammenhang der Erfahrungserkenntnifs gehen, fondern auch auf Erkenntnifs des Ueberfinnlichen. Diefer Beweis wird aber niemals möglich feyn. Und fo ift es nicht einmal nöthig, dafs Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweife den Verftand be-

rückt. Ihr könnt alle diese Beweise, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundsätze darthun können, sogleich abweisen, ohne Euch weiter mit der Untersuchung derselben, da ihrer Legion seyn können, zu befassen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transscendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieser Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anschauungen sind, und in der Erfahrung, wo es empirische Anschauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewiesen werden. Denn ich kann die Constructionen in der Mathematik, und die Anschauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweise meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verschiedenen Puncten ausgehen, und auf verschiedenen Wegen zu demselben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieser Regel. Ein jeder transscendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also auch nur ein einziger seyn. Denn ausser jenem Beweise ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis selbst nur ein einziger seyn, nehmlich der, welcher den Gegenstand nach jenem Einzigen Begriffe synthetisch bestimmt.

Beispiel. Wir wollen, um dieses zu erläutern, erst ein Beispiel aus der transscendentalen Analytik, oder kritischen Untersuchung des Vermögens des Verstandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist (s. Analogie der Ursache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewiesen worden, dass ohne ihn nichts objectiv geschehen kann, sondern alles, was geschieht, blofs als subjective Veränderung im Gemüth wird vorgestellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht blofs in unsern Gedanken, soll also die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine folche, das Dafeyn begründende (dynamifche) Regel, wie die ift, dafs alles, was gefchieht, eine Urfache hat, Nothwendigkeit bekommen, fo dafs das Gegentheil gar nicht möglich ift.

Diefes ift nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nehmlich: dafs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine fubjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenfpiel, ift.

Man hat zwar noch andere Beweife von obigem Grundfatze verfucht, z. B. aus der Zufälligkeit (f. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler diefes Beweifes find an dem eben angeführten Ort diefes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, dafs man, beim Lichte befehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Gefchehen felbft. Etwas gefchieht, heifst aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, dafs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deffen, was gefchieht, eine Urfache haben müffe. Beides erfordert alfo den nehmlichen Beweisgrund, und kann dogmatifch nicht bewiefen werden, fondern der Beweis mufs kritifch, transfcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefetzt, folgender Satz foll bewiefen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transfcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Pfychologie verwiefen hat, um dafelbft das Dafeyn eines einfachen Dinges an fich dadurch zu erkennen. Man wird fich nun, um diefen Satz zu beweifen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, fondern blofs den einfachen Begriff des Ich feft halten, und zeigen, dafs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denfelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Gefetz des Verftandesgebrauchs und keine einfache Subftanz heraus.

Eben so ist es mit dem **transscendentalen** Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des **realesten** Wesens und des **nothwendigen** Wesens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938.).

Anmerkung zu dieser Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geschäfte durch blosse Begriffe (ohne Anschauungen) treibt, da ist immer nur **ein einziger** Beweis möglich, vorausgesetzt, dass überhaupt einer möglich ist. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung seiner Grundsätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweise auftritt, so kann man sicher glauben, dass er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muss) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Aber so soll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter so vielen Gründen werde doch wohl einer seyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe soll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein solches Verfahren kann aber nur dem Unwissenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Untersuchungen scheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. **Deduction.**

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 762. IV. Hauptst. S. 810 — 822.

Dess. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, *ἐπιχειρήματα, argumenta, argumens.* So heissen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden foll*). Es giebt fo vielerlei Beweisgründe, als es Beweife giebt, z. B. logifchgerechte, analogifche, fcheinbare, objective, directe, intentive, acroamatifche, theoretifche, practifche u. f. w. (U. 447.) f. Beweis.

Bewunderung.

S. Erftaunen.

Bewufstfeyn,

Apperception, *confcientia***), *apperceptio****), *apperception*. Der Begriff des Bewufstfeyns ift bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zufätze zu diefem Artikel machen.

1. Man mufs in Anfehung des Bewufstfeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterfcheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorftellungen;

b. die Identität des Bewufstfeyns der Vorftellungen;

c. die Identität des Selbftbewufstfeyns bei dem Bewufstfeyn der Vorftellungen.

a. Vorftellungen find identifch, wenn fie ihrer Befchaffenheit nach einerlei find. Ich fehe eine Fliege, in der folgenden Viertelftunde fehe ich wieder eine, ich kann nicht unterfcheiden, ob es gerade die nehmliche ift, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorftellung von denfelben Befchaffenheiten, beide find identifch. Aber nun fehe ich durchs Fenfter

---

*) *Quo aliquid probaturi fumus, ratio per ea, quae certa funt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praeftans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eft dubium, per id, quod dubium non eft, confirmat. Quintil. Inftit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und diefe Vorftellung ift mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorftellungen find nicht identifch, fondern verfchieden.

b. Bei den beiden identifchen Vorftellungen einer Fliege war aber mein Bewufstfeyn derfelben nicht identifch, oder die Befchaffenheit deffelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, dafs ich das erftemal die Fliege auf dem Tifche, das anderemal auf dem Fenfter fahe, und ich kann das Bewufstfeyn der erften Vorftellung der Fliege von dem Bewufstfeyn der andern fehr wohl unterfcheiden. Könnte ich das nicht, fo wüfste ich blofs, dafs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege fahe.

c. Endlich bin ich mir bewufst, dafs Ich es war, und kein Andrer, der fowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe fahe, das Bewufstfeyn meiner felbft bei dem Bewufstfeyn aller drei Vorftellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das ift die Identität des Selbftbewufstfeyns, welche durchaus nothwendig ift, wenn wir das Bewufstfeyn gehabter Vorftellungen haben follen. Die Verfchiedenheit des Selbftbewufstfeyns ift unmöglich.

Wenn ich nun fage: ich fehe zwei Fliegen und eine Krähe, fo ift hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daffelbe wird verbunden, indem ich, vermittelft der einfachen Vorftellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorftellungen zu einer Einzigen zufammenfaffe, nehmlich dafs Ich fie fah.

So wie es fich nun mit den drei verfchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben fo verhält es fich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe fehe, fo fehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füfse, ihre Flügel u. f. w.*), und das Bewufstfeyn aller diefer einzelnen Vor-

---

*) Und eben fo verhält es fich wieder, wenn ich den blofsen Flügel anfchaue, oder eine Feder in demfelben, oder eine Fahne in derfelben und fo fort ins Unendliche; nur dafs das Bewufstfeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewuſstſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewuſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewuſstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewuſstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewuſstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewuſstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewuſstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewuſstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewuſstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewuſstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewuſstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewuſstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewuſstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, ſondern dieſe ſynthetiſche Einheit macht erſt die Verbindung möglich.

b. Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die Vorſtellung, daſs das Bewuſstſeyn in den verſchiedenen Vorſtellungen identiſch iſt.

Die analytiſche Einheit ſetzt nun die ſynthetiſche voraus. Denn wie kann ich mir vorſtellen, daſs das Bewuſstſeyn in zwei Vorſtellungen identiſch iſt, d. h. daſs beide dadurch mit einander verbunden ſind, ohne die Vorſtellung eines Ich, das beide in den Vorſtellungen befindliche empiriſche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen (*conceptus communis*), als ſolchen, an. Denn ein gemeinſamer Begriff iſt ja ein ſolcher, der in mehrern Vorſtellungen, als mit denſelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, ſo ſtelle ich mir damit einen gemeinſamen Begriff vor, d. i. einen ſolchen, der in vielen Vorſtellungen vorkömmt, als eine Beſchaffenheit oder Merkmal deſſelben. Nun iſt aber eine ſolche Verbindung nicht möglich ohne die ſynthetiſche Einheit, folglich ſetzt jede analytiſche Einheit die ſynthetiſche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorſtellung als eine ſolche, die Verſchiedenen gemein iſt, ſo müſſen auch dieſe verſchiedenen Vorſtellungen doch wodurch verſchieden ſeyn, alſo auſser jener gemeinſamen Vorſtellung noch etwas an ſich haben, d. i. ich muſs mir auch das, woran die gemeinſame Vorſtellung zu finden iſt, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, dieſes Ich, iſt alſo der höchſte Punct, an den alles, was die Logik und die Transſcendentalphiloſophie lehrt, geknüpft werden muſs, ohne welches beide Wiſſenſchaften nichts vorſtellen können. Dieſes Ich iſt nichts anders als der Verſtand ſelbſt, welcher das Vermögen iſt, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen *(Individua)*, mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 135. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewuſstſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

> Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelſt der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Synthesis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich - ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewuſstſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewuſstſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich muſs mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewuſstſeyn, daſs Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe Vorſtellungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüpfung nicht etwa ſchon unabhängig von unſrer Anſchauung und unſerm Verſtande exiſtirt, ſondern nicht anders als durch den *Verſtand* ſelbſt, vermittelſt der Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt, ſo iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, *was* es allein möglich macht, daſs wir uns unſre Vorſtel-

lungen als ſolche vorſtellen können, die einen Gegenſtand haben, und nicht bloſs Hirngeſpinſte ſind, ſondern von Jedermann anerkannt werden müſſen, oder objectiv gültig ſind. Da nun aber hierin die Erkenntniſs beſtehet, daſs wir unſre Vorſtellungen als ſolche denken müſſen, die einen Gegenſtand haben, den ſie vorſtellen, ſo beruhet auch alle Erkenntniſs und die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt auf dieſer Einheit des Bewuſstſeyns (C. 137).

6. Die transſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns oder die Vorſtellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorſtellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewuſstſeyns. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil durch ſie allein der Begriff von einem Gegenſtande oder Object möglich iſt. Denn ſobald meine Sinne afficirt werden, ſo daſs Empfindungen, d. i. ſinnliche Eindrücke entſtehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieſes Ich knüpfe, ſo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieſes Bild, welches durch dieſe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heiſst die transſcendentale Einheit der figürlichen Syntheſis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transſcendentale Einbildungskraft geſchieht. Dieſes Bild iſt die Anſchauung, die durch dieſe Einheit entſtehet, und dieſe Anſchauung würde ohne ſie nur ein Chaos von abgeriſſenen Empfindungen ſeyn. Aber nun denkt ſich der Verſtand dieſe Anſchauung noch als eine nicht bloſs in den Sinnen liegende, ſondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloſs in der Anſchauung angeſchauet, oder durch ſie vorgeſtellt wird, und dieſe Einheit heiſst das Object oder der Gegenſtand der Anſchauung, welcher nachher erſt durch den Verſtand noch weiter beſtimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daſs wir ſagen können, wir haben die Anſchauung einer Erſcheinung, denn der noch unbeſtimmte Gegenſtand, den unſer Verſtand der Anſchauung ſetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellungen unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object zu ſetzen, welches durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt wird, die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns macht es uns bloſs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorſtellungen, hat Vorſtellungen. Die ſubjective Einheit beſtimmt alſo bloſs den Zuſtand im innern Sinne, der uns ſonſt unbekannt bleiben würde. Sie macht es bloſs möglich, daſs das durch das Medium des innern Sinnes em-

pirisch gegebene Mannichfaltige der Anſchauung, als in einem und demſelben Subject vorgeſtellt, erkannt werde; dieſes Mannichfaltige erhält aber erſt durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns einen Gegenſtand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demſelben und ihn vorſtellend gedacht. Die subjective Einheit macht alſo bloſs diejenige Verbindung möglich, welche man die Aſſociation der Vorſtellungen nennt, welche zufällig und ſelbſt eine Erſcheinung im innern Sinne iſt, d. h. bei der die obiective Einheit des Bewuſstſeyns, oder daſs ſie ein Object habe, noch beſonders vorausgeſetzt wird. Dieſes ſubjective Bewuſstſeyn iſt alſo empiriſch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anſchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erſt die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit, giebt, ſtehen nicht unter der ſubjectiven, ſondern bloſs unter der objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne dieſe reinen Formen ſeyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anſchauungen deutlich vorſtelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran beſchäftige oder nicht, das betrifft meinen empiriſchen Zuſtand im innern Sinne, und ſtehet allerdings unter der ſubjectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Die Form der Anſchauung hingegen enthält bloſs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns, oder die nothwendige Beziehung dieſes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, verbunden, eine anſchauliche Vorſtellung, oder die formale Anſchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenſtand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie beſtimmt werden (C. 160 *). Dieſe reine Syntheſis liegt folglich *a priori* der empiriſchen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erſtere nicht möglich ſeyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt ſich bei dieſem Worte eine ganz andere Sache: das iſt eine empiriſche Verbindung, eine Aſ-

ſociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt, ſondern die der Eine ſo macht, der Andere anders. Folglich iſt auch die Einheit des Bewuſstſeyns, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber ſelbſt dieſe Aſſociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empiriſche Einheit des Gedankens, daſs jenes Wort eine gewiſſe Sache für mich bezeichnet, als Gegenſtand meines Denkens, vorſtellen kann. Kurz, ſo wie kein empiriſcher Raum möglich iſt, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, ſo iſt kein empiriſches Bewuſstſeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empiriſches Bewuſstſeyn kann das Mannichfaltige der ſinnlichen Anſchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ſtehen auch alle ſinnlichen Anſchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anſchauungen nicht Gegenſtände (Erſcheinungen) darſtellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben geſehen, daſs alle unſere Anſchauungen nicht ſo verbunden, als ſie ſind, wenn wir ſie als Gegenſtand denken, in uns kommen. Es werden uns bloſs dadurch, daſs unſere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verſtandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewuſstſeyn zuſammen kommen (ſ. Anſchauung 11.). Dieſe Verbindung in Ein Bewuſstſeyn, wird nun hier behauptet, iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir das Mannichfaltige in der Anſchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende, Verſtandesbegriffe, als in einem Gegenſtande verbunden, vorſtelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenſtand vorſtellen, als ſo, daſs ich mir ihn durch die reinen Verſtandesbegriffe z. B. der Gröſse, als ſchwach oder ſtark, der Beſchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniſſes, als die Wirkung der Entladung einer electriſchen Wolke u. ſ. w. denke. Unter dieſen Verſtan-

desbegriffen oder Categorien ſtehen nun alle Anſchauungen, wenn ſie als Vorſtellungen von Gegenſtänden, und nicht als bloſse Bilder der Phantaſie, gedacht werden ſollen (C. 143.). Dieſes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade ſo, wie empiriſche Anſchauung nicht möglich iſt, ohne die reinen ſinnlichen Vorſtellungen oder Anſchauungen Zeit und Raum, in denen die empiriſche Anſchauung ſich befinden muſs, iſt auch das empiriſche Bewuſstſeyn des in der Anſchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbſtbewuſstſeyn *a priori*, durch welches dieſes Mannichfaltige gleichſam in den Verſtand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenſtand deſſelben in gewiſſe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anſchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen muſste. Dadurch wird allein die Erfahrung deſſelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich iſt, daſs, wenn die Wolke ſich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen ſollte. Zugleich aber wird durch dieſe Vorſtellung des Donners als Wirkung dieſelbe mit meinem ſubjectiven und objectiven Selbſtbewuſstſeyn verknüpft, indem ich mir nun ſicher bewuſst bin, daſs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorſtellungen, deren ich mir bewuſst bin) die Anſchauung eines Gegenſtandes (des Donners), und kein Hirngeſpinſt, habe (C. 144.).

9. Das Bewuſstſeyn faſst alſo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und dieſes Mannichfaltige verbindet es zu ſinnlichen Gegenſtänden der Anſchauung, oder Erſcheinungen. Aber auch uns ſelbſt faſst das Bewuſstſeyn nur ſo auf, und verbindet uns nur zu einer Erſcheinung. Denn alles, was wir von uns wiſſen, iſt bloſs dadurch zu unſrer Wahrnehmung gekommen, daſs wir auf uns ſelbſt geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns ſelbſt nicht nach dem, was wir ohne ſolche Eindrücke, an uns ſelbſt, ſeyn mögen, ſondern nur vermittelſt dieſer Eindrücke. Hier ſcheint nun ein Widerſpruch zu ſeyn, weil wir uns ſelbſt afficiren, auf uns ſelbſt ſinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns ſelbſt auch ſolche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müſsten. Man hat, um dieſer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewuſstſeyn ſelbſt gehalten, und gemeint, wir wären uns unſrer unmittelbar bewuſst, und ſchaueten uns ſelbſt, unſer Ich an, wie wir an uns ſelbſt wären. Allein der innere Sinn und das Bewuſstſeyn ſind ſehr unterſchieden. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, die bloſs unſern Zuſtand vorſtellen können. Das Bewuſstſeyn aber, als Vermögen, iſt dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder ſubjective, zur Darſtellung unſers Zuſtandes, oder objective, zur Darſtellung eines Gegenſtandes, der unſer Erkenntniſsvermögen jetzt beſchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer ſeyn ſoll, noch ein äuſserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenſtand angeſchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewuſstſeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewuſstſeyn iſt alſo vom innern Sinne gänzlich unterſchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anſchauung unſers innern Zuſtandes, aber noch nicht die Anſchauung ſelbſt; das Bewuſstſeyn verbindet dieſes Mannichfaltige, und liefert alſo die Anſchauung unſers innern Zuſtandes. Der innere Sinn muſs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern ſoll, d. i. er muſs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äuſsern Sinn, oder unmittelbar durch unſer eigenes Denken; das Bewuſstſeyn muſs dieſe Eindrücke auffaſſen, und zur ſubjectiven Vorſtellung unſers Zuſtandes, oder zur objectiven

eines Gegenſtandes unſers Erkenntniſsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichſaltige, welches, wenn es durchs Bewuſstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewuſstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewuſstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern bloſs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewuſstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heiſst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Verſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewuſstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder der reine Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrſatz: Das denkende Subject läſst ſich durch das bloſse Bewuſstſeyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntniſs davon, was ich für ein Gegenſtand bin. Denn das Ich iſt ein bloſser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloſs wiſſen, daſs ich jetzt dieſen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenſtand, ſondern meinen ſubjectiven oder innern Zuſtand. Ich beſtimme alſo dadurch bloſs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich ſo, daſs ich mir den Gedanken Ich denke. Aber das Ich wird dadurch kein Gegenſtand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erſcheinung des Gegenſtandes gegeben würde, ſo daſs ich ſagen könnte, hier iſt das Ich, das ich erkenne. So iſt der Donner, den ich höre, kein bloſser Gedanke, wie das Ich, denn er iſt im äuſsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewuſstſeyn deſſelben kann ich ſagen, es donnert. Aber ich kann nicht ſagen, hier iſt mein Ich, ſondern nur, ich knüpfe dieſen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. Daſeyn, Ich und Selbſtbewuſstſeyn.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. 131. — §. 17. 136. ff. — §. 8. 139. ff. — §. 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχεσις, *reſpectus*, *rapport*.

1. Die logiſche Beziehung (*reſpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniſſe gegen einander ſtehen, ſo kann das eine Glied des Verhältniſſes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heiſst die Quelle des Verhältniſſes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das Abgeleitete (*ſubjectum relationis*). Die Vorſtellung nun, daſs ein Begriff die Quelle des andern iſt, heiſst die Beziehung; das Seyn, oder die Poſition der Beziehung, iſt nichts als der Verbindungsbegriff (iſt, oder iſt nicht) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alſo bloſs ein Urtheil (S. II. 162.) Wenn ich ſage, Gott iſt allmächtig, ſo wird gedacht, daſs in Gott die Allmacht iſt, und dieſe Vorſtellung heiſst eine Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht. Gott iſt

hier der Grund der Vorſtellung, daſs er allmächtig iſt. Es wird alſo hier weiter nichts geſetzt, als daſs die Allmacht ein Merkmal Gottes iſt, wodurch bloſs ein Urtheil entſpringt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei, oder exiſtire, das iſt in dieſer logiſchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieſes logiſche Seyn ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müſste denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Der Satz: Gott iſt allmächtig, muſs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daſeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verſtehet, was der Begriff Gottes ſagen will. Das Uebrige vom Verhältniſſe ſ. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyſiſche Beziehung. Wenn zwei Gegenſtände, oder eine Vorſtellung und der Gegenſtand, den ſie vorſtellt, im metaphyſiſchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, und ſo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern iſt, ſo heiſst die Vorſtellung von dieſem Verhältniſſe die metaphyſiſche Beziehung (*reſpectus metaphyſicus*).

Die Beziehung iſt *a priori*, wenn ſie *a priori* erkannt wird, empiriſch, wenn ſie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transſcendental, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenſtand die Vorſtellung möglich macht, d. h. erſt ein Gegenſtand mir vorkommen muſs, ehe ich mir ihn vorſtellen kann, ſo iſt der Gegenſtand die Quelle der Vorſtellung, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine empiriſche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich macht, d. h. der Gegenſtand nicht als ſolcher vorhanden ſeyn würde, wenn ich nicht gewiſſe Vorſtellungen hätte, ſo iſt die Vorſtellung die nothwendige Quelle des Gegenſtandes, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine Beziehung *a priori*. Iſt der Gegenſtand ſelbſt etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, so ist die Beziehung **transscendental**, weil sie erklärt, wie ein Gegenstand *a priori* möglich sei. Empirische Anschauungen **beziehen** sich auf Erscheinungen, reine Anschauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heisst also: Erscheinungen und Formen der Sinnlichkeit sind die Quellen jener Anschauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenstand haben (nach **Schmid**, im Wörterbuch, Art. **Beziehung auf einen Gegenstand**)

I. für die **theoretische Vernunft**.

a. **Anschauungen**. Kant sagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnifs auf Gegenstände **beziehen** mag, so ist doch diejenige (Art), wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar **bezieht**, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die **Anschauung**." Er will damit sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntnifs vom Gegenstande, als seiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorstellen kann, dafs der Gegenstand die Quelle einer Erkenntnifs sei. Ich kann z. B. über einen Gegenstand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollständigen Begriff von ihm zu machen, und da entstehet denn eine mittelbare Erkenntnifs des Gegenstandes in mir; aber ich kann auch nur blofs meine Aufmerksamkeit unmittelbar auf den Gegenstand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, so entstehet aus dem Gegenstande eine unmittelbare Vorstellung desselben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande weiter vom Gegenstande unterscheiden können*). Und diese Vorstellung nennen wir nun in Beziehung auf unser Subject, d. h. wenn wir unser

*) Nehmlich nicht blofs **logisch**, sondern **reell**. Denn logisch könnte ich mir z. B. das Hirngespinst machen, es gebe noch ein **Ding an sich**, das gerade so sei, wie die Anschauung, und das sei der wahre Gegenstand.

Subject als die Quelle deſſelben anſehen, eine **Anſchauung**; in Beziehung aber darauf, daſs wir doch nicht Urheber des Stoffs ſind, den wir in der Anſchauung empfinden, d. i. daſs ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir ſinnlich wahrnehmen, iſt, den **Gegenſtand**. Anſchauungen beziehen ſich unmittelbar auf den Gegenſtand, heiſst alſo, wenn der Verſtand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenſtand nennen, und dieſe Einheit hat einen ſolchen Inhalt, daſs unſre Sinne davon afficirt werden, ſo wird dieſe Einheit nicht bloſs gedacht, ſondern auch ſinnlich vorgeſtellt oder **angeſchauet**, und der Gegenſtand iſt durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer ſinnlichen Vorſtellung im Gemüth, welche **Anſchauung** heiſst. Es iſt dann eine unerklärbare Wechſelwirkung zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verſtande gedachten Einheit afficirt, und dieſe Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verſtand gleichſam zu der Vorſtellung der Einheit, die wir **Gegenſtand** nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung **bezieht**, heiſst **empiriſch** (C. 34.). Empfindung iſt nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenſtand, und alſo dasjenige, was da macht, daſs wir den Gegenſtand als den Grund der Anſchauung anſehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anſchauung weg, ſo gehet darum doch noch nicht die ganze Anſchauung verloren, ſondern es bleibt noch eine Anſchauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieſer Raum oder dieſe Zeit, die nun von aller Empfindung leer iſt, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorſtellen, aber doch mit aller Anſtrengung derſelben nicht, mit dem Gegenſtande ſelbſt, wegdenken kann, heiſst die **reine** Anſchauung (ſ. **Anſchauung** 8.).

b. **Begriffe.** Kant ſagt (C. 33.): Alles Denken muſs ſich, es ſei geradezu (*directe*), oder im Umſchweife (*indirecte*), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf

Anſchauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit be
hen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand geg
werden kann (ſ. Anſchauung, 7.). Alles Denke
zieht ſich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anſchau
und durch ſie (mittelbar) auf den Gegenſtand, heiſst:
Grund unſers Denkens iſt die Anſchauung, denn ſie li
uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, n
nur die Wirklichkeit eines Gegenſtandes, ſondern a
die Beſchaffenheit deſſelben, durch gewiſſe Merkmale, w
che die Begriffe von dem in der Anſchauung befindli
Stoffe ſind, zu erkennen.

II. für die practiſche Vernunft.

a. Practiſche Geſetze. Kant ſagt (P. 38):
beziehen ſich practiſche Geſetze allein auf den Wi
unangeſehen deſſen, was durch die Cauſalität deſſelben
gerichtet wird, und man kann von der letztern (als
Sinnenwelt gehörig) abſtrahiren, um ſie rein zu ha
Practiſche Geſetze beziehen ſich auf den Willen, he
ſie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Wi
Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, ſo wäre es
nicht einmal möglich, uns practiſche Geſetze vorzuſtel
Practiſche Geſetze ſind nehmlich ſolche, die für den W
len eines jeden vernünftigen Weſens gültig erkannt w
den. Der Gegenſtand alſo, der da macht, daſs ich ſa
kann, es ſind practiſche Grundſätze, in mir iſt nicht
Handlung, die ich verrichte, ſondern daſs ich den Wil
habe, nach dieſen practiſchen Grundſätzen zu hand
unangeſehen deſſen, was daraus für Folgen entſteh
oder was ich damit ausrichte.

b. Poſtulate. Kant ſagt (P. 238.): Die Poſtulat
ſind nicht theoretiſche Dogmata, ſondern Vorausſetzun
gen in nothwendig practiſcher Rückſicht, erweitern al
zwar das ſpeculative Erkenntniſs nicht, geben aber de
Ideen der ſpeculativen Vernunft im Allgemeinen (ver
mittelſt ihrer Beziehung aufs Practiſche) objectiv
Realität, und berechtigen ſie zu Begriffen, deren Mög
lichkeit auch nur zu behaupten, ſie ſich ſonſt nicht an
maſsen konnte. Poſtulate haben Beziehung aufs Prac
tiſche, heiſst, ſie haben den Grund ihrer Möglichkei
im Practiſchen. Wüſsten wir nehmlich von keinem Sit-

geſetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rück-t auf das, was dadurch bewirkt wird, ſo wären auch Poſtulate nicht möglich. Poſtulate ſind nehmlich ze, die von demjenigen, der das Sittengeſetz bloſs deſſelben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorgeſetzt werden müſſen, und die alle die Exiſtenz der genſtände gewiſſer Vernunftbegriffe ausſagen, welche Vernunft, wenn ſie auf Erkenntniſs ausgehet, nur Regeln des Forſchens vorſchreibt, welche ſie aber, enn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden thwendig vorausſetzen muſs. Ein ſolches Poſtulat iſt r Satz: es iſt ein Gott. Dieſer Satz bezieht ſich auf s nothwendige Streben nach dem höchſten Gut. Die ernunft fordert, ich ſoll das Sittengeſetz auf das vollommenſte erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückligkeit trachten, doch ſie der Erfüllung des Sittengetzes nachſetzen, und unter der Bedingung erwarten nd darnach ſtreben, daſs ich ſittlich gut bin. Dann uſs meine und der ſinnlichen Welt Beſchaffenheit und Regierung darnach eingerichtet ſeyn, folglich von einem erſtändigen Urheber abhängen. Wer alſo wirklich nach dem höchſten Gut ſtrebt, beweiſet ſchon durch dieſe Geſinnung, die er hat, daſs er an Gott glaubt, weil dieſes nicht anders möglich iſt. Folglich giebt das Poſtulat, es iſt ein Gott, weil es ein aus dem practiſchen Geſetze nothwendig Abgeleitetes (*ſubjectum relationis neceſſarium*) iſt, der Idee Gott, die auch die ſpeculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologiſchen Nachforſchungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Daſeyns Gottes beruhet nicht bloſs auf einem ſubjectiven moraliſchen Intereſſe, ſondern auf einem Geſetze, das zwar ſubjectiv aus der Vernunft entſpringt, aber wegen ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Weſen gültig iſt. Daher nun auch dasjenige, was dieſes Geſetz als nothwendig vorausſetzt, im Felde des Practiſchen, des ſittlichen Handelns und Hoffens, eben ſo gültig ſeyn muſs, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, ſ. Gegenſtand.

Die Scholaftiker nennen das Verhältnifs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*refpectus*). Es ift zwifchen beiden Begriffen der Unterfchied, dafs das Verhältnifs die Beftimmung einer Vorftellung durch die andre ift, die Beziehung hingegen die Vorftellung davon, dafs eine Vorftellung die Quelle der andern ift. Das Verhältnifs ift alfo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniffe vorftelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterfchaft (*paternitas*) ift ein Verhältnifsbegriff, nehmlich der vom Verhältniffe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber fage, der Begriff Vater bezieht fich auf den Begriff Sohn, fo heifst das, ich ftelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, fo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) feyn. Und umgekehrt ift Sohnfchaft ein Verhältnifsbegriff, nehmlich der des Verhältniffes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht fich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn ift. Wäre kein Vater, fo wäre auch kein Sohn. Hier ift alfo eine wechfelfeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniffes, die in einer folchen Beziehung ftehen, heifsen Correlata.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptft. I. Abfchn. §. 14. S. 125.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptft. VI. S. 238.

Bild,

εἴδωλον, τύπος, *imago*, *fpecies vifibilis*, *figura*, *fimulacrum*, *effigies*, *imago*, *image*, ift in der kritifchen Philofophie eine finnliche Anfchauung zu einem Begriffe, welche die empirifche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander fetze, ... , fo ift diefes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken mufs. Soll ich

mir aber eine grofse Zahl, z. B. taufend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, fondern finnlich vorftellen, fo kann das nicht durch ein Bild gefchehen; denn taufend würde ich mir zwar durch taufend Puncte abbilden können, aber ich würde diefe Menge von Puncten nicht überfehen und fie mit meinem Begriff von taufend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beftimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns taufend, oder eine Zahl überhaupt denken, fo bemühet fich die Einbildungskraft, fich diefes in einem Bilde vorzuftellen. Die Vorftellung von diefem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff fein Bild zu verfchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild find alfo fehr von einander verfchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, fo ftellt fich meine Einbildungskraft denfelben durch ein Schema dar, denn fie kömmt niemals damit zu Stande, fo fehr fie fich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beftimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anfchaulichen Erkenntnifs eines Triangels verhelfen will, fo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das ift ein Bild. Allein diefes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, fondern einen gewiffen Triangel, nehmlich entweder einen fpitz- oder recht- oder ftumpfwinklichten, von beftimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher fage: fiehe, das ift ein Triangel, fo mufs ich ftets hinzufetzen, du mufst nehmlich jetzt nicht darauf fehen, dafs diefe Seiten fo lang, diefe Winkel fo grofs find, und beide ein gewiffes Verhältnifs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröfser oder kleiner feyn, und ein anderes Verhältnifs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich diefe Beftimmungen auch in der Zeichnung weglaffen follte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein muſs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, ſ. Schema.

3. Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiſſen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, ſo muſs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich dieſes Bild erzeugen, oder mir den Begriff ſinnlich darſtellen kann. Die Wirkung eines ſolchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugniſs deſſelben. Das Vermögen aber, welches ein ſolches Bild in uns erzeuget, iſt die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft iſt nehmlich das Vermögen, Anſchauungen hervorzubringen, welche entweder ſolche Anſchauungen ſeyn können, die man von einem Gegenſtande ſchon einmal erhalten hat, und deren Gegenſtand uns nicht wirklich gegenwärtig iſt, dann heiſst ſie die reproductive (aus dem Gedächtniſſe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es ſind ſolche Anſchauungen, deren Gegenſtand uns wirklich gegenwärtig iſt, oder die doch bloſs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann iſt es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* ſeyn, wenn ſie z. B. Schemate erzeugt, das iſt etwas, was in keiner Erfahrung zu finden iſt; oder empiriſch, wenn ſie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröſsen (*quantorum*) vor dem äuſsern Sinne iſt der Raum; aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, ſ. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröſse ſinnlich darſtellen will, die ich äuſserlich anſchauen kann, ſo ſtelle ich mir den Raum vor, den ſie einnehmen würde. Kant nennt dieſen Raum das reine Bild, weil es, ſo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art iſt, nehmlich ein ſolches, das zwar als Bild empiriſch dargeſtellt werden kann, indem jeder äuſsere Gegenſtand im Raume

ist, aber doch das eigene hat, dass es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muss, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, sondern gefüllt ist, und also nicht bloss die Grösse abbildet. Eben so ist nun die Zeit das reine Bild aller Grössen vor dem innern Sinne, das heisst, der Grössen aller Gegenstände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Grösse eines sinnlichen Gegenstandes sinnlich darstellen will, so kann ich das dadurch, dass ich mir die Zeit vorstelle, in der ich die Theile dieses Gegenstandes, mit einem bestimmten Grad der Geschwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunst,

statuaria, *statuaire*. Die Kunst, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (M. II. 714. a).

1. Diese Kunst macht nebst der Baukunst die Plastik aus. Die Plastik (*ars plastica*) ist diejenige bildende Kunst, welche Sinnenwahrheit vorstellt. Die Bildhauerkunst führt aber mit Recht den Namen einer Kunst, denn sie hat alle Kennzeichen derselben.

a) ist das, was sie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines solchen Werks Geschicklichkeit; es ist nicht genug, dass man weiss, wie es gemacht wird, man muss es auch machen können;

c) ist sie kein Handwerk, denn sie ist eine Beschäftigung, die nur gelingen kann, wenn sie dem, der sich mit derselben beschäftigt für sich selbst (ohne alle Rücksicht auf einen Lohn) angenehm ist, s. Kunst.

2. Diese Kunst stellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, sie macht z. B. Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunst auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtande, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

niſus formativus, instinct formatrice. Das Vermögen der Materie in einem organiſirten Körper, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn fie ja etwa verftümmelt worden, wo möglich wieder herzuftellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profeff. zu Göttingen und Königl. Grofsbrittan. Hofrath, hat, in feiner Schrift über den Bildungstrieb, über diefen Trieb am meiften geleiftet, f. Epigenefis. Seine Schrift kam zuerft heraus Göttingen 1781, 8. Die neue fchon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erfchien wieder vermehrt 1791, 8. (Meufels gelehrtes Teutfchland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks felbft erfchien der erfte Auffatz des Verfaff. über den Bildungstrieb im Göttingfchen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abfchnitte, deren Inhalt; und damit zugleich eine deutliche Vorftellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abfchnitt. Von den verfchiedenen Wegen, die man eingefchlagen hat, zu einigem Auffchluffe über das Zeugungsgefchäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung deffen, was im Innern eines Gefchöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben foll, haben die Urenkel des erften Menfchenpaares nach fo langen Jahrtaufenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundlofe Hypothefen über das Zeugungsgefchäfte aus den Schriften feiner Vorgänger zufammengeftellt, fie und alle nachherigen laffen fich auf die Epigenefe und Evolution zurückführen. Die Epigenefe lehrt, dafs der Zeugungsftoff der Eltern zum neuen Gefchöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, dafs die gleich bei der Schöpfung erfchaffenen Keime fich durch die Zeugung blofs entwickeln.

Die Evolution ift nun wieder entweder Panfpermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, dafs die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und fich nicht eher entwickelten, bis fie die Zeugungstheile eines fchon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel fchlagen könnten; oder die Einfchach-

telung, d. i. die Theorie, daſs die Keime gleich bei der erſten Schöpfung in einander geſchachtelt in die erſten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urſache eben ſo verborgen, als ihre Wirkung bekannt iſt. Condorcet ſagt in ſeiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, ſo endigte man damit, daſs man ſagte, es ſei ja was altes längſt bekanntes. Es müſste alſo nicht gut ſeyn, wenn ſich nicht auch zur Noth der ganze *niſus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die ſeit 2000 Jahren geſchrieben, und nun zuſammen zu keiner kleinen Bibliothek angeſchwollen ſind, ſollte herausdeuten laſſen. Zumal da die *vis plaſtica* der Alten (beſonders der peripatetiſchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *niſus formatiuus*, zu einem ſolchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein ſehr ſcharfſinniger Phyſiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis eſſentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erſten Blic kmit dem *niſus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis eſſentialis* iſt aber bloſs das Requiſit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsſäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinſchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abſchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entſcheidend die Präexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falſche Schluſs, daſs wenn Häute und Gefäſse mit einander continuiren, ſie auch von je zuſammen coexiſtirt haben müſsten. Eine ſolche Continuation

wollte aber Haller zwiſchen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beiſpiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schluſſes, und die Blutgefäſse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden ſeyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben ſo den ſchwarzen Punct im Froſchlaich für das in allen ſeinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröſchchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflöſung dazukäme, ſich allerdings ſo ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein ſolches Klümpchen auſser der Silberſolution eben ſo ausſähe, als nachdem es ſo eben unter dieſelbe gebracht worden, ſo müſſe folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum exiſtirt haben u. ſ. w. Man muſs ſich ſchämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren abſolutem Ungrund ſich jedes geſunde, präjudizloſe und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben ſich aber ſogar geradezu auf Fälle berufen, wo ſogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unſchuld, durch die unzeitige Entwickelung eines ſolchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachſen ſoll ſogar einmal eine Müllersfrau mit einem ſchwangeren Mädchen niedergekommen ſeyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt dieſe und ähnliche Geſchichten, und ſogar in Schmukkers vermiſchten chirurgiſchen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens beſchrieben, in der man ſtatt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach ſetzt dieſen Beobachtungen ſolche Beobachtungen entgegen, wo ſich auch Mannsperſonen oder andre männliche Thiere in geſegneten Leibesumſtänden befunden haben ſollen, als die mütterlichen Keimen geradezu widerſprechende und eben ſo ſtarke Autoritäten. In der Geſchichte der Königl. Aka-

demie der Wissenschaften zu Paris wird erzählt, dass ein Abbé mitten in einem Versuche über das Zeugungsgeschäfte sehr zur Unzeit sei unterbrochen worden, und dass man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausschneiden müssen. In den *Philosophical Transactions* wird erzählt, dass ein männliches Windspiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von sich gegeben haben soll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* bestätigen. Fr. *Ruysch* erzählt, dass ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuss, verehrte, die dieser nebst vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeschnitten zu haben versicherte. Doch solche Autoritäten beweisen nichts. Das ist nun das Hauptsächlichste, was Blumenbach den berühmtesten Beweisen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die sinnlichst entscheidenden ausgegeben werden, entgegen zu setzen hat.

Diesen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewiesene, Gegengründe bei. Es ist eine in neuern Zeiten durchgehends bestätigte Erfahrung, dass sich auch dem bewaffneten Auge nie sogleich, sondern immer erst eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erste Spur des neuempfangenen Menschen, oder Thiers, oder Gewächses zeigt. Kein vorsichtiger und zuverlässiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerschaft einen menschlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den ersten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens gesehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entstehung und Ausbildung ganz zufälligerweise neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht existirender, organischer Theile mit der Einschachtelungshypothese zusammen reimen? Das Kind einer Frau ist z. B. in einer der beiden Fallopischen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergiesst die Natur eine Menge plastischer Lymphe, die sich zu deutlich organisirten

Häuten und Blutgefäſsen bildet, die doch wohl ſchwerlich im vermeinten Keime ſchon präexiſtirt haben können. Ein Menſch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält ſich bei der Heilung nicht ruhig, ſo daſs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beinſchwiele zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwiſchenräume zwiſchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchlieſsen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäſsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypotheſe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexiſtens eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins der geringſten Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

hes in den organisirten Reichen, dafs auch im unorganischen die Spuren von bildenden Kräften so unverkennbar und so allgemein sind; nehmlich von **bildenden Kräften**, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*nisus formativus*), in dem Sinne, den dieses Wort in der gegenwärtigen Untersuchung bezeichnet, denn der ist eine Lebenskraft, und folglich als solche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewisse metallische Crystallisationen, die in ihrer äufsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewissen organischen Körpern haben, dafs sie ein fügliches Bild geben, um die Vorstellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene sogenannte Farnkrautsilber zwischen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeschreiblich saubere moosförmige Stückmessing, so wie es sich nach dem ersten Guffe auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein sinnlicheres Mittel, sich das Daseyn und die Wirksamkeit des Bildungstriebes anschaulich zu machen, als die präjudizlose Beobachtung der Generation, oder Entstehung und Fortpflanzung, solcher organisirten Körper, die mit einer ganz ansehnlichen Gröfse ein schnelles, so zu sagen zusehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchsichtige Textur verbinden. Ein Beispiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweise der **Brunnenconferve** (*conferva fontinalis*, *Linn.*). Das ganze Gewächs besteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tausenden dicht neben einander stehen. Die Spitzen der Fäden schwellen zu kleinen Knöpfchen an, die sich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entstehung der ersten Spur dieses Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der stärksten Vergröfserung und im hellesten Lichte ist in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Gescht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äuſserſt feine, kaum merkliche äuſsere Haut umſchloſſen wird. Nun iſt aber bei aller dieſer untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn ſie auch ſchon ſich in dem Schlamm angeſetzt haben, nicht eine Spur eines ſolchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, ſo ſchwillt bloſs eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in dieſer durchſichtigen kleinen Geſchwulſt wird gleichſam unter unſern Augen zuerſt der cylindriſche Leib des jungen Polypen und dann auch ſeine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an ſo einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und ſich überdem von dem im vorigen Abſchnitt erwieſenen Ungrund der ſo deciſiv behaupteten Präexiſtenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewiſs das Zeugungsgeſchäfte der ſogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexiſtenz eingeſchachtelter präformirter Keime, ſondern von einem Bildungstriebe, der das neue Geſchöpf aus dem ungeformten Zeugungsſtoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgeſchäfts ſelbſt, zum Erweis des Bildungstriebes, geſagt worden, erhält aber nun vollends ein neues groſses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der **Reproduction** damit vergleicht. Die **Reproduction** iſt nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, muſs ſicher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verſtümmelten Armpolypen ſieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verſtümmelten Geſchöpfe ſo bald als möglich ſeine beſtimmte **Bildung** wieder zu erſetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich ſchon durch die Nahrungsmittel ſattſamer **Stoff** zu den neuen Gliedern wieder geſammlet ſeyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypotheſe, daſs die in allen Theilen jedes [illegible]ypen zerſtreueten Keime ſo lange eingewickelt und i[illegible]ſtarrenden Todesſchlaf auf Reſerve liegen ſollen, bis ſie

nach der Phantasie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verstümmelte halbe Polypen verschiedener Art im Boden eines Spitzglases an einander bringt, so heilen sie bekanntlich zusammen, und stellen dann eine aus verschiedenen Thiergattungen zusammengesetzte Gruppe vor. Nun hätten sich aber in diesem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verstümmelten Polypen neue Keime entwickeln müssen, allein dieses erfolgte nicht, jede dieser beiden Hälften wurde nicht, auf die oben beschriebene Weise, zu einem besondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgeschlitzter Polype rollt sich entweder wieder in seine vorige Gestalt zusammen, oder es bildet sich nach und nach in seinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht also gar kein neuer Stoff erzeugt, sondern nur die zerstörte Bildung wieder hergestellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein grosses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hasen beschrieben, dem die Natur den abgeschossenen Vorderfuss, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigstens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmässige Knochenmasse zu ersetzen gesucht hatte. Einige solche Phänomene können sogar die Wirkungsart dieser wichtigen Lebenskraft und gleichsam folgende Gesetze derselben näher bestimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisirten Körper im umgekehrten Verhältnisse.

II. Wiederum ist dieser frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich stärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organisirten Körpers ist der Bildungstrieb bei manchen derselben von einer festern, bestimmtern Wirksamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von seiner bestimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organischer Körper die für eine andre Art bestimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben so merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes ist, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Geschlecht mehr oder weniger von der Gestalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht bloss, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, sondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, so entstehen eigentlich sogenannte Missgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.

Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm ist vorstehender Artikel ein vollständiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanspruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beispiele.

a. Gesetzt, es sei Jemand mit Andern eine Maskopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, dass sie eine gewisse Summe zusammenlegen, damit gemeinschaftlich handeln, und den Vortheil unter sich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch diesen Vertrag vollzogen, aber jener habe

---

*) [illegible] achgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, dass die Gesellschaft ihm seine Mühe und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als dass ein Jeder gleich viel Capital herschiessen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniessen solle. Dass einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heisse Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiethet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so dass der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, dass der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Dass das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fusse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht bestimmt sind; ein solches Recht aber heisse Billigkeit, welches nicht wie das strenge Recht laut den Ausspruch thut, sondern eine stumme Gottheit sei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig sei, wer die Ausübung seiner Rechte seinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieses aber geschehen entweder ethisch, d. h. so dass es sich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder seine unvollkommene Pflichten, seine Rechte auszuüben, um stets moralisch gut zu seyn, oder, es kann geschehen juridisch, d. h. er kann, ohne alle Rücksicht auf ethische Gesinnung, bloss so handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn sie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äusserlich geboten, durch ein bürgerliches Gesetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde seiner Forderung aufruft; hingegen ist, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloss an die ethische Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch sagen: Billigkeit ist diejenige Beschaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die sich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder dessen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B ist z. B. dem A eine Summe Geldes schuldig, er ist aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniss setzen zu lassen, wodurch dieser aber noch unglücklicher, und seine Familie ganz hülflos werden würde. Es ist daher die unvollkommene ethische Pflicht des A, von seinem Recht abzustehen. Allein eine ethische Pflicht ist keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet sich mit seiner Forderung (A möchte ihn nicht festsetzen lassen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er ſonſt mit ſeiner Familie gänzlich ruinirt ſei) an eine unvollkommene juridiſche Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht ſo billig handelt.

3. Allein, könnte man ſagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daſs die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen iſt? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht ſo begehren, als ſei es ein Muſs, daſs ſeinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wiſſen, ob auch die Bedingungen vorhanden ſind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derſelbe bei Gelde ſei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren ſollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht ſetzen zu laſſen, darf fordern, obwohl nicht ſo, als ſei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiſs, daſs die Bedingungen vorhanden ſind, unter welchen der Andere ſeine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben ſollte. Denn man wird gewiſs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiſs, er kann von ſeinem Recht nachlaſſen, wenn er nur will. Folglich wendet ſich der Fordernde in dieſem Fall nicht an die Gunſt des Andern, auch nicht bloſs an ſein Gewiſſen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äuſsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entſcheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen ſtehet, da er dazu da iſt, für das ſtrenge Recht, das ſich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausſpruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet ſich eigentlich an den Richterſtu[illegible] [illegible] Menſchlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht ſpricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung iſt alſo gleichſam der Uebergang, die gemeinſchaftliche Grenze zwiſchen dem Rechtsanſpruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die ſie ſich gründet, iſt keine vollkommene Pflicht, ſonſt wäre die Forderung nicht Billigkeit, ſondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, ſonſt ſetzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, ſondern bloſs Gütigkeit voraus. Und ſo iſt die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwiſchen Recht und Güte. In ſo fern der Schuldner kein ſtrenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger ſoll ihn nicht ſetzen laſſen, in ſo fern iſt es Güte von dem letztern, wenn er dieſem Verlangen Gehör giebt; in ſo fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger ſagen kann, es iſt dir, obwohl nicht juridiſche, dennoch Pflicht der Menſchlichkeit, daſs du mich nicht ſetzen laſſeſt, nimmt dieſe Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung iſt mit einer Art von Recht verbunden. Denn ſtünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daſs der Schuldner bezahlen muſs, weil ſonſt die Möglichkeit des Borgens und Leihens ſelbſt wegfiele, und alſo ein Geſetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger ſchützt, ſich ſelbſt widerſpräche, ſo müſste ſogar der Richter für den Schuldner ſprechen.*) Und ſo hoffe ich mit Kant vollkommen zuſammen zu ſtimmen, welcher ſagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fuſst ſich auf ſein Recht, nur daſs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel oder auf welche

*) *Ad juſtitiam refertur aequitas. Officium illius eſt, jure noſtro non ſtricte ſemper uti, ſed quando metus eſt, ne rigida juris exactione alteri injuriam ſimus facturi, ultro de jure noſtro cedere. Munera ejus duo ſunt. Unum, cum quid juſte ab altero exigimus, ne rigide nimis eum urgeamus, praecipue ſi circumſtantiae quaedam rigorem illum diſſuadeant: uti ſi quis vir honeſtus et pauper nobis debitor ſit, atque impraeſentiarum facultate ſolven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne.“ Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus **Billigkeit** den Schaden **vergüten**, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

---

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24 6. ***Alterum***, *ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod* ***jure*** *exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes, cur jure iſto, quod praetendere poſſumus, uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus.* ***Limborch*** *Theol. Chr. lib. [illegible] XX[illegible] 22.*

ift. Und da fage ich, es ift Billigkeit, weil nach dem Contract die Gefellfchaft nicht auf den Verluft Rückficht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht blofse Güte feyn kann, dem Andern fein Eigenthum zu erfetzen, das um des Vortheils der ganzen Gefellfchaft willen zugefetzt ward. In dem Beifpiele 1, b. fpricht die Stimme der Menfchheit laut genug, es ift nicht blofs Güte, wenn du dem Hausdiener fo viel giebft, als er fich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schliefsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es ift auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllft, wenn du fo handelft, denn es liegt kein Widerfpruch darin, dafs die Maxime, einen folchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Gefetz werde. Indeffen kannft du doch an der Stelle des Bedienten ein folches allgemeines Gefetz nicht wollen, es ift alfo eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einfieht, dafs du zu derfelben verpflichtet bift, zu deren Erfüllung dich aber blofs (juridifch) die dir fonft lohnende Verachtung deiner Mitmenfchen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, dafs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerfpruch in fich fchliefse. Weil, nach Kant, es immer an den Beftimmungen fehlt, nach welchen der Richter fprechen foll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht fprechen kann, da er eben dazu da ift, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu fprechen*).

---

*) Der Ausfpruch des Richters nach Billigkeit ift einer imaginären Gröfse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei diefer foll die Wurzel weder pofitiv noch negativ feyn; fondern wenn das Pofitive mit dem Negativen multiplicirt (+ q. — b), und daraus die Wurzel gezogen werden foll, fo verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Pofitive und Negative der Gröfse) folle die Befchaffenheit des Quantitativen (dafs eine Gröfse gefunden werden kann, die mit fich felbft multiplicirt die

Nur da, sagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier ist der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, sondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das sollen hier bezeichnet also keinen juridischen Zwang. Aus dem Beispiele, welches Kant angiebt, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angeflehet wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Recht, diesen Ausspruch, unter der Vorschützung, dass sie (die den Schaden erlitten haben) solche (Dienste) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte." Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiset, dass er hier selbst daran dachte, dass nicht Rechtspflicht sondern Gunst, in juridischer Rücksicht, die Krone bestimmen könne, den Schaden zu ersetzen. Allein die Krone ist hier auch gar nicht Richter, sondern Partei, gegen die jeder Unterthan sein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei ist, muss durchfechten können, welcher indessen freilich nicht nach Billigkeit sprechen kann, sondern, wenn die Krone nicht ersetzen will, den Kläger nach dem strengen Recht abweisen muss (K. XL.).

---

gegegene Grösse gebe) annehmen; es soll nehmlich diejenige Beschaffenheit der Grösse entstehen, dass sie weder positiv noch negativ sei, sondern von der Qualität, dass wenn die Grösse mit sich selbst multiplicirt werde, jene Qualität die Beschaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das ist unmöglich, denn es hiesse nichts anders als, es solle die Qualität wie eine Quantität bestimmt werden, woraus folglich etwas entstehen müsste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding ist. Eben so ist es mit dem Ausspruch des Richters nach Billigkeit. Er soll das stricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entschiedenen Pflicht so verbinden, dass weder ein Rechtsausspruch (nach dem strengen Recht), noch eine blosse Bitte, sondern ein Billigkeitsausspruch herauskomme, d. i. ein solcher Ausspruch, der Niemanden in seinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausspruch ein Unding ist.

6. Ich habe (Gr. 85.) gesagt, der Satz: *summum jus summa injuria*, das grösste Recht ist oft das grösste Unrecht, heisse soviel als: ein Recht ist oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant bestätigt es, dass dieser Satz der Sinnspruch oder das Dictum der Billigkeit sei, und setzt sehr richtig hinzu, dass diesem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen sei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber sagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine blosse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, setzt er hinzu, vor das Gewissensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müsse. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloss vor das Gewissensgericht gehörte, so wäre es bloss Güte, ihr zu genügen; der Fordernde sagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entscheiden, ob es nicht unbillig sei, u. s. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloss auf subjectiven, sondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rücksicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιεικεια kömmt vor Ap. Gesch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit übersetzt. Diese Bedeutung des Worts Gelindigkeit ist aber jetzt veraltet, und es sollte also Billigkeit dafür gesetzt werden. Eben so 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit stehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) ist der Meinung, dass in der ersten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit stehen könne. In 2 Kor. 10. 1. übersetzt die Vulgata das Wort ἐπιεικεια *modestia*. Hammond sagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu seiner Paraphrase über diese Stelle: ἐπιεικεια *vox est Philosophi, quam ab eo mutuam sumserunt Jurisconsulti, et qua significatur relaxatio juris, cum summum jus cum caritate consentaneum non est.* Eben so erklärt er sehr schön Jak. 3, 17, *ubi sapientia, quae est desursum, dicitur* ἐπιεικης, *quae vox, cum sequatur vocem* εἰρηνικη, *pacifica, et aliis similia significantibus praemittatur, ita vertenda est, ut cum illis consentiat, intelligendaque est remissio summi juris, eum in finem, ut pax cum aliis coli possit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böſes,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böſes, *κακον*, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt etwas Böſes.

a. Einen Menſchen aus Rachſucht todt zu ſchlagen iſt ein Gegenſtand unſers Begehrungs- oder Verabſcheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabſcheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der ſeine Rachſucht überwindet, und den Feind, den er in ſeiner Hand hat, leben läſst, verabſcheuet es.

b. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabſcheuungsvermögen nothwendiger Gegenſtand; denn wer es begehrt, der muſs Rachſucht fühlen, und die Befriedigung derſelben allem vorziehen; ob das nun in einem Menſchen ſo iſt, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil iſt auch möglich, das heiſst eben, es iſt zufällig. Allein für das Verabſcheuungsvermögen iſt es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenſtand. Iſt es zufällig, daſs es ein Menſch verabſcheuet, einen andern aus Rachſucht zu tödten, ſo beruhet dieſe Verabſcheuung auf ſeinen ſubjectiven Gefühlen, und er ſiehet es nicht für etwas Böſes, ſondern für etwas Widriges an. Iſt es ihm aber nothwendig, jene That zu verabſcheuen, ſo kann es entweder eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſeyn. Iſt es ihm phyſiſch nothwendig, ſo hieſse das, er könne nicht anders, ihm ſei die Freiheit nicht gelaſſen, es zu begehren oder zu verabſcheuen, er müſſe es verabſcheuen. Iſt es ihm moraliſch nothwendig, ſo heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Vernunft verabſcheuet, er ſoll

es verabscheuen. Denn diese sind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil sie in der Vernunft gegründet sind, *a priori* und folglich moralisch (d. i. unbeschadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft ist aber hier ein solches, das practisch ist, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen bestimmt, folglich ist es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieses Princip hieſse also:

Du sollst nie einen Menschen aus Rachsucht tödten.

Um zu erforschen, ob diese Regel auch ein Princip des Handelns oder moralischer Grundsatz ist, muſs man erst nachsehen, ob er nothwendig ist. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, daſs ich den Gegensatz:

Du sollst stets aus Rachsucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem solchen Gesetze würde kein einziges moralisches Wesen am Leben bleiben, weil jeder Todtschlag aus Rachsucht einen neuen Todtschlag aus Rachsucht und so fort, bis alles todt wäre, nach sich ziehen würde; indem dem Gesetze gemäſs jeder Todtschlag müſste gerächt werden. Ein solches Gesetz macht also das Subject des Gesetzes, das moralische Wesen selbst, unmöglich. In Arabien heiſst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, daſs endlich einmal Friede gemacht, das heiſst aber von der Allgemeinheit des Gesetzes: Tödte stets u. s. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzusehen, endlich anerkannt wird. Das Gesetz kann auch nicht heiſsen:

Du sollst zuweilen aus Rachsucht tödten,

weil dieses keine allgemeine, sondern nur besondere Regel oder eine bloſse Maxime, und kein Gesetz oder practisches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachsucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du sollst nie, u. s. w. für sich, um seiner Rachsucht willen, eine Ausnahme, und ein solcher Todtschlag ist folglich ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du sollst nie aus Rachsucht tödten.

2. Wir sehen hieraus, dass erst durch ein practisches Princip bestimmt werden muss, was böse ist, und nicht, wie man es sich gemeiniglich vorstellt, dass man vorher bestimmen muss, was böse ist, um ein practisches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerst bestimmt werden, was böse ist, um einen Grundsatz des Handelns, oder ein Gesetz, darauf zu gründen, so könnte das Böse nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzusuchen. Das heisst aber, das Gefühl der Unlust muss entscheiden, was böse ist, dann wäre aber das Böse nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterschieden. Es ist uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabscheuen, als irgend warum. Verabscheuen wir nun etwas nicht um des Gesetzes willen, um einem Gesetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Gesetz vorhergehen und bestimmen muss, was verabscheuet werden soll, oder was böse ist: so bleibt nur übrig, es darum zu verabscheuen, weil es uns entweder an sich selbst, oder seiner Folgen wegen unangenehm ist, und uns eine Unlust verursacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wissen, was an sich selbst mit Unlust werde begleitet seyn, wenn wir noch nicht den Einfluss des Gegenstandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Also käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an sich selbst, böse sei. Die Eigenschaft des Subjects, welches die Quelle ist, aus der die Erfahrung, dass etwas unangenehm sei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorstellung des Unangenehmen haben würden, ist das Gefühl der Unlust, eine sinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und so würde an sich böse nur so viel heissen, als das, was uns unmittelbar Unlust oder Schmerz verursacht. Allein dann könnte man nicht sagen, dass das für Jedermann böse wäre, was es für einen Einzelnen ist. Für mich wäre es etwas Böses, eine Kreutzspinne anzufassen, vor der ich einen unwillkührlichen Abscheu habe, d. h. welche ich ohne die allergrösste Unlust, welche noch grösser als körperlicher Schmerz seyn würde, nicht anfas-

ſen könnte; für einen andern hingegen, der ſie mit Luſt iſst, wäre es etwas Gutes. Allein das iſt offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterſchied richtig andeutet, nach welchem das erſtere nicht böſe, ſondern unangenehm, und das Letztere nicht gut, ſondern angenehm heiſst. Es müſste alſo durch Begriffe, die ſich Jedermann mittheilen laſſen, beurtheilt werden, was böſe ſey. Man müſste ſagen können, dieſes oder jenes iſt böſe, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das Böſe dasjenige, was eine Urſache des Unangenehmen iſt, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein das nennen wir ſchädlich, und böſe wäre dann ſo viel als ſchädlich. Folglich ſind die drei Begriffe unangenehm, ſchädlich, böſe ſo von einander unterſchieden:

a. unangenehm iſt, was nach einem bloſsen Gefühl unmittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſes Gefühl kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Unluſt fühlen willſt, ſo hüte dich dafür;

b. ſchädlich iſt, was nach einem Vernunftbegriff, mittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſen Begriff kann man die Maxime der Klugheit gründen: wenn du nicht Schaden leiden willſt, ſo vermeide es;

c. böſe iſt, was nach einem moraliſchen Grundſatz verwerflich iſt, und ſich alſo auf einen Grundſatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: du ſollſt nicht; das Böſe iſt alſo nicht der Grund eines ſolchen Grundſatzes, ſondern etwas wird erſt durch einen ſolchen Grundſatz böſe (P. 101. ff. 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder ſchädlich, oder keines von beiden ſeyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das phyſikaliſch-Böſe, und das eigentliche Böſe das moraliſch-Böſe genannt.

3. Die Formel: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen nichts, als bloſs darum, weil es böſe iſt)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *ſub ratione mali* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heiſsen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Miſsvergnügen, oder Schaden, verurſacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche iſt; und es kann auch heiſsen das Böſe.

b. *ſub ratione mali* kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als böſe vor, wenn und weil wir es verabſcheuen (verwerfen); aber auch: wir verabſcheuen etwas darum, weil wir es uns als böſe vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Verabſcheuung der Beſtimmungsgrund des Objects als eines Böſen; im letzten Falle der Begriff des Böſen der Beſtimmungsgrund des Verabſcheuens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione mali*, wir verabſcheuen etwas unter der Idee des Böſen, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Verwerfen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutſche Sprache das Böſe und das Uebel (Weh). Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böſe derſelben, oder unſer Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabſcheuen nichts als in Rückſicht auf unſer Weh, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder ſchädlich, d. i. mit Unluſt oder Schmerz verknüpft ſeyn werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir verabſcheuen nach Anweiſung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabſcheuen) nicht für böſe halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſern Zuſtand der Unannehmlichkeit, das Böſe aber auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird. Das Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böse nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unlust, sondern darin, dass ich eine Handlung gegen das Vernunftgesetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, dass ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böse nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Person selbst. Wenn man daher sagt, das ist eine böse That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein böser Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann unangenehm, kann schädlich seyn, aber böse ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgesetz in diesem Fall als Maxime voraussetzen muss. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was böse ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dass sie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine böse That oder Handlung, welches so viel heisst, als es ist böse, dass ein Mensch so handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Thess. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9 in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Arges, bald nicht Gutes übersetzt.

6. Schmerz kann also nichts böses seyn, sondern ist ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böse seyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (κακον) seyst! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei, aber etwas Böses war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgesetz zu

übertreten, ſondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10 – 12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böſes, bald Schädliches, bald Schaden überſetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böſe nennen, muſs alſo in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens ſeyn. Mithin iſt es nicht genug, daſs wir es als Gegenſtand erkennen, wozu allerdings nöthig iſt, daſs es etwas in unſern Sinnen ſei, ſondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein bloſses Gefühl der Unluſt vorhergehen muſs, ehe wir es für böſe erklären können. So iſt es mit der Lüge, im Gegenſatz mit der Wahrhaftigkeit, ſo mit der Gewaltthätigkeit im Gegenſatz der Gerechtigkeit, ſo mit dem Todtſchlag aus Rachſucht im Gegenſatz mit der Ueberlaſſung der Ahndung an den Richter u. ſ. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moraliſch gut erklären muſs. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten, z. B. ſich ein Gewächs ſchneiden läſst, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geſchrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann ſie für gut (daſs nehmlich nun das Gewächs nicht gröſser und unbequem oder entſtellend werden, oder daſs es ihm nun nicht an ſeiner Geſundheit und ſeinem Leben ſchaden könne, und daſs die Operation, weil es Pflicht ſei, Geſundheit und Leben zu erhalten, ſo weit es möglich iſt, für ihn Pflicht, d. i. m[illegible]liſch gut gewesen ſei).

Wenn aber Jem[illegible] friedliebende Leute gerne neckt und beunruhig[illegible] und [illegible] ner tüchtigen Tracht [illegible] ſes allerdings ein U[illegible] nen Beifall und hält [illegible] weiter darau[illegible] ſp[illegible]

Schläge als die gerechte Vergeltung, gesetzt dass sie auch den, der sie bekömmt, nicht bessert, und ihm also nicht weiter nützlich ist. Ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht. Und ob es wohl unrecht ist, dass derjenige, der ihn durchprügelt, sich selbst Recht verschafft, so ist doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniss ist, und eben darum die Prügel empfängt, s. Gut, Glückseligkeit.

Böse, radikales.

S. radikales Böse.

Bornirt,

eingeschränkt, *borné*, ist derjenige, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeschränkten besteht darin, dass der Umfang und der Grad seines Erkenntnissvermögens sehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniss fähig ist. Unter erweiterter Erkenntniss ist aber nicht bloss eine Erkenntniss von grossem Umfange zu verstehen, denn diese zu erlangen, dazu gehört nur ein extensiver Gebrauch gewisser Erkenntnissvermögen, z. B. des Gedächtnisses. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniss ist auch und hauptsächlich diejenige zu verstehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entspringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht blosse Nachbeterei desselben; eigene Anwendung dieser Ueberzeugung auf andre Gegenstände u. s. w.

Ein bornirter Kopf kann also eine Menge Dinge im Gedächtniss haben, aber er kann sie nicht brauchen, als höchstens dazu, sie andern wieder so mitzutheilen, als

er ſie empfangen hat. Er ſelbſt ſieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, ſondern er verſteht auch nicht einmal dieſe Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159.

Buch.

βιβλος, βιβλιον, *liber*, *livre*. **Eine Schrift, welche eine Rede vorſtellt, die jemand durch ſichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.**

1. Es iſt hier gleichgültig, ob das Buch geſchrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet iſt, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunſt alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet iſt, wie durch die Buchdruckerkunſt geſchieht. Man kann auch ſagen, ein Buch iſt das ſtumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, ſondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten iſt. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferſtich, als Porträt, oder ein Gypsabguſs, als Büſte einer beſtimmten Perſon, oder das Gemälde, als wirkliche oder ſymboliſche Vorſtellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch iſt ein ſtummes Werkzeug, im Gegenſatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein ſolches lautes Werkzeug iſt z. B. das Sprachroh[illegible], ja ſelbſt der Mund Anderer (S. III. 195. *)) Bei [illegible] Buch[illegible] ſind drei moraliſche Perſonen geſchäft[illegible] ſch[illegible] auch zwei, oder auch alle drei in [illegible] vereinigt ſeyn können; ſie ſind der [illegible] Verleger, der Buchdrucker. [illegible]

2. Der Schriftſteller, Ve[illegible] tor) iſt der, welcher durch das Bu[illegible] ſeinem eigenen Namen ſprich[illegible] (*bibliopola*) iſt der, [illegible] durch das [illegible]

*) Z. B. Luk. 4, [illegible] 6. u. ſ. w.

kum, **im Namen eines Andern** (des Autors) **spricht**; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert, also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Clienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läst ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Lesen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der **Buchdrucker** ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die **Abschreiber** (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit **Erlaubnifs des Schriftstellers**, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der rechtmäfsige **Verleger**; oder **ohne Erlaubnifs desselben**, dann ist er der **unrechtmäfsige** Verleger. Der unrechtmäfsige Verleger heifst der **Nachdrucker**. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die **Urschrift**. Die Kopieen, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läfst, heifsen die **Exemplare**. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impressio fraudulosa, *impression frauduleuse*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag selbst.

1. Lehrsatz. Der Büchernachdruck ist von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundsätzen des Naturrechts ist der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis Obersatz. Wer ein Geschäft eines Andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibet, ist gehalten, diesem oder seinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder diesem daraus entspringt (S. III. 192.).

Untersatz. Nun ist der Nachdrucker ein solcher, der ein Geschäft eines Andern (des Verfassers) in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt.

Schluſssatz. Also ist der Nachdrucker gehalten, diesem (Verfasser) oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfasser) oder diesem (dem Verleger) daraus entspringt (S. III. 193).

Beweis des Obersatzes. Da der sich eindringende Geschäftsträger unerlaubter Weise im Namen eines Andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vortheil, und muſs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entspringt (S. III. 93). Er begebet sonst das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder sein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen könnte (*furtum usus*) (K. 128).

Beweis des Untersatzes.

Erster Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geschäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen **Buch** und **Verleger** (ſ. **Buch.** S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubniſs des Eigenthümers das Geſchäft (des Verfaſſers), **ſondern ſogar wider deſſelben Willen.**

Beweis. Dies liegt in dem Begriff **Nachdrukker** (ſ. **Buch**). Aber auch der Verfaſſer kann keinem Andern daſſelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derſelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubniſs des Verfaſſers auch nicht präſumirt werden, und der Nachdruck iſt gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus dieſen Gründen folge auch, daſs nicht der Verfaſſer, ſondern ſein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaſſer ſein Recht wegen Verwaltung ſeines Geſchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaſſer, deſſen Vortheil dadurch geſchmälert wird, daſs durch den Abſatz des Nachdrucks eine **neue** rechtmäſsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaſſer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ſtillſchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausſetzung, daſs dieſer nicht ohne Vorwiſſen des Verfaſſers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachſchieſse; wodurch der Verleger bloſs zum Nachtheil des Verfaſſers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für ſich nicht als **unveräuſserlich** (*jus perſonaliſſimum*) anzuſehen iſt, ſo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaſſers, das

Recht, ſein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlaſſen, welcher alsdann der rechtmäſsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrſatz. Das Eigenthum des Exemplars verſchafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Daſs der Verleger das Werk ſeines Verfaſſers im Publikum veräuſsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch deſſelben.

Beweis. Oberſatz. Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Unterſatz. Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schluſsſatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Oberſatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daſs ſie etwas leiſten oder mir worin zu Dienſte ſeyn ſolle, kann aus dem bloſsen Eigenthum keiner Sache flieſsen (S. III. 198 f).

Beweis des Unterſatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er ſo, daſs der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipſe feciſſe putandus eſt*). Das Recht zur Führung eines ſolchen Geſchäfts iſt ein perſönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage iſt alſo ein ſolches Recht an dem Verfaſſer (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läſst, iſt ein Werk des Verfaſſers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieſer es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in ſeinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfaſſers) davon machen kann, iſt ein Geſchäft (*opera*), wozu auſser dem Eigenthum noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dass der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dass das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich muss auch der Verleger das Verlagsrecht ausschliesslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, dass der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmäfsigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht bloss die Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräufsern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nehmlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewisser Rechte, veräuſsern kann; und als könne der Käufer dasselbe als ein körperliches Kunstproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäſsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunstproduct, nachmachen. Allein hier muſs man wohl unterscheiden zwischen Kunstwerken, welche man ganz rechtmäſsig nachmachen kann, weil sie Sachen sind, und einem Buche, welches eine buchstäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern ist (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben nachgeahmt und verkauft werden; denn sie ist ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten ist, das Geschäft eines Andern (*opera alterius*). Diese Rede hingegen hält der Verfasser durch den Verleger (*impensis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es ist ein Widerspruch, eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern seyn soll. Der Unterschied, warum man Kunstwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, daſs die erstern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) sind. An den letztern hat der Verfasser ein unveräuſserliches Recht (*jus personalissimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer selbst zu reden, d. i. daſs Niemand dieselbe Rede zum Publikum anders, als in seinem Namen, halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Andern so verändert (abkürzt oder umarbeitet), daſs man eben so unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfassers des Originals angegeben würde; so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu seinem Verlag als ein Sachenrecht ansehen, können niemals beweisen, daſs der Büchernachdruck unerlaubt

sei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewiſs nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu stehen, daſs es nicht nachgedruckt werden soll, vielweniger kann folglich eine solche Einwilligung präsumirt werden (S. III. 191).

Daher muſs man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als etwas, worauf ein persönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern (des Verfassers) ansehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefaſst würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne daſs es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 31 II. S. 128. ff.
Dess. sämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Englischer Staatsmann. Sein Name ist eigentlich Edmund Burke. Er war ein groſser Redner, gebohren in Irland 1729, und starb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre seines Alters auf seinem Landgute in Braconsfield, tiefgebeugt über den Verlust seines einzigen Sohns, der sein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entrissen wurde. Von dieser Zeit an sehnte er sich, des Lebens satt, nach dem Tode. Er sahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen seiner alten Freunde. Sein Ende war der Geistesgröſse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemessen, er starb als ein Weiser und als ein Christ. Uns ist er hier nur merkwürdig wegen seiner Schrift über den Ursprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der physiologischen und also empirischen Ableitung dieser Begriffe die wichtigste ist. Diese Schrift ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel:

Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieser Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich seyn kann, in andern Artikeln seine physiologische Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transscendentaler Ableitung derselben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Geschmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantische Ableitung ins Licht zu setzen, und ihre Richtigkeit desto einleuchtender zu machen.

2. **Vorrede des Verfassers zur fünften Aufl.** Diese Ausgabe ist etwas vollständiger, soll genugthuender seyn, als die erste, und fordert die Leser auf, ihre Einwürfe entweder gegen seine deutlich vorgetragenen Grundsätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlussfolgen zu richten.

3. **Einleitung. Von dem Geschmacke.** In Absicht des Geschmacks giebt es keine sichtbare Uebereinstimmung zu gewissen gleichförmigen und ausgemachten Grundsätzen, oder **Geschmack** ist diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der schönen Künste beurtheilt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind bei allen Menschen einerlei oder wenig verschieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entstehen aus den Eigenschaften des natürlichen Gegenstandes bei seiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen der Nachahmung und dem Original. Die Verschiedenheit des Geschmacks beruhet auf der Verschiedenheit der Kenntniss von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterschied ist also bloss in dem Grade. Ueberhaupt scheint Geschmack eine zusammengesetzte Idee zu seyn, aus den ursprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüssen unsrer Vernunft, über die verschiedenen Verhältnisse von jenen und über die menschlichen Leidenschaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft sind also die beiden Eigenschaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geschmack nennen. Aus einem Fehler der erstern dieser Fähigkeiten entspringt der Mangel an Geschmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und schlechte Geschmack. Vom falschen Geschmack ist der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieser kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verstandes herrühren, oder aus Mangel einer geschickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verstand stark und fertig werden kann. — Ausserdem schaden Unwissenheit, Unachtsamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtsinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenschaften und alle Fehler, die unser Urtheil in andern Sachen verkehren, unserm Urtheil eben so sehr in diesem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geschmack beruhet gröfstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geschmack sei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterschieden; er wirke daher bei dem ersten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin sich der bessere Geschmack von dem schlechtern unterscheidet, wirkt der Verstand und weiter nichts. Diejenigen, welche sich in der Kenntnifs der Gegenstände des Geschmacks geübt haben, erlangen eine Geschwindigkeit im Urtheilen. Aber diese Geschwindigkeit ist kein Beweis, dafs der Geschmack eine eigene natürliche Fähigkeit sei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterschied zwischen dem aufgehobenen Schmerze und dem positiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Lust als einander entgegengesetzt. — Freude und Betrübnifs. — Von den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenschaften, die zur Geselligkeit gehören. — Die Endursache des Unterschiedes zwischen den Leidenschaften, die zur Selbsterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geschlechter angehen. — Schönheit. — Gesellschaft und Einsamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerſpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenſchaften. die vom Erhabenen erregt werden. Erſtaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken iſt das herrſchende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterſchiede zwiſchen Klarheit und Dunkelheit in Anſehung der Leidenſchaft. — Kraft, Privation. — Gröſse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeſſion. — Gröſse der Dimenſionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenſtänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. — Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urſache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräuſch. — Ueberraſchung. — Unterbrechung. — Das Geſchrei von Thieren. — Geruch und Geſchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieſes ſind Urſachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daſs der Eindruck, den das Erhabene macht, ſich auf den Trieb der Selbſterhaltung gründet;

b) daſs er deswegen einer der lebhafteſten ſei, den wir haben;

c) daſs die Empfindung, die durch daſſelbe veranlaſst wird, in ihrem höchſten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück iſt; und

d) daſs keine poſitive Luſt zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniſs der Theile iſt nicht die Urſache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion iſt nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menſchen. — Nicht Schicklichkeit iſt die Urſache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit iſt die Urſache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit ſich auf die Eigenſchaften der Seele anwenden läſst. — Wie weit der Begriff der Schönheit ſich auf die Tugend anwenden läſst. — Die wahre Urſache der Schönheit iſt eine beſondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechaniſche Art vermittelſt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenſtände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht. — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenſtände von groſsen Dimenſionen erhaben ſind, und zu der Gröſse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künſtlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenſtänden des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniſs ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenſtände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſst ſich unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer ſolchen Erſchlaffung ſind vorhanden. Und in dieſer Erſchlaffung, wenn ſie nicht viel von dem natürlichen Ton unſrer Fibern abweicht, ſcheint der Grund alles poſitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht dieſe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art ſich auszudrücken, daſs man von Vergnügen erweicht, aufgelöſt, entnervt ſei, daſs man vor Vergnügen ermatte, hinſterbe, wegſchmelze. — Warum das Glatte ſchön iſt. — Die Natur des Süſsen iſt, daſs es ſchlaff macht. — Warum die Abwechſelung ſchön ſei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie ſind auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können ſie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenſtände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunſt wirkt ordentlicher Weiſe nicht, indem ſie die Vorſtellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen ſind. — Wirkung der Wörter. — Beiſpiele, daſs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden ſind, oder ſich auf einander wie Urſache und Wirkung beziehen: ſo kann die Dichtkunſt mit ſehr gutem Erfolge die Wörter zuſammenſetzen, die zu dieſen Ideen gehören, ſie mögen auch im Ganzen ein noch ſo ſeltſames Bild geben. Keine maleriſche Verbindung iſt dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entſtehen ſoll; noch thut deswegen die Beſchreibung im geringſten weniger Wirkung. Die Dichtkunſt gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künſte. Auf welche Weiſe Wörter Leidenſchaften erregen können.

8. Als pſychologiſche Bemerkungen ſind Burkes Zergliederungen der Phänomene unſers Gemüths überaus ſchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteſten

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, daſs alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also bloſs sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5.*), bloſs Bewuſstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens auſser dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gesucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, daſs dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muſs man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: mit dem unstigen weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem folchen Gebote aber, dafs, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einftimmig find, wir darum auch in diefes Urtheil mit einftimmen follen, würden wir uns gewifs widerfetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unferm eignen Sinne nach felbft zu urtheilen, was uns unferm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Gefchmacksurtheil kann

a. nicht als egoiftifch gelten; denn man urtheilt nicht: mir ift das fchön, man müfste denn unter fchön fo viel als angenehm verftehen, fondern: das ift fchön, nehmlich allgemein. Jedermann follte es dafür erkennen.

b. nicht als pluraliftifch, d. h. um der Beifpiele willen, die Andere von ihrem Gefchmack geben, weil nehmlich fo viele darin übereinftimmen, dafs diefer oder jener Gegenftand fchön fei; denn ein jeder kann fagen, ich habe auch einen Gefchmack; fondern

c. als univerfaliftifch, d. h. als pluraliftifch feiner innern Natur nach, d. i. um fein felbft willen, weil es verlangt, dafs Jedermann ihm beipflichten foll.

Folglich mufs dem Gefchmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen. Denn das Gebot im Gefchmacksurtheil ift unbedingt, ohne wenn und weil, und das Gefchmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorftellung unmittelbar verknüpft wiffen. Alfo mag die empirifche Expofition der äfthetifchen Urtheile, fo wie fie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterfuchung herbeizufchaffen. Darum ift aber doch eine transfcendentale Erörterung des Gefchmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Gefchmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumaſsen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29.*** S. 128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Cartesius.

S. Descartes.

Casualität,

Bestimmung einer Sache durch den Zufall, *casualitas*, *casualité*. So heisst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Causalität der Zweckmäſsigkeit ist folglich die Meinung, daſs alles Zweckmäſsige in der Natur von einem bloſsen Zufall herrühre, und also nur zweckmäſsig scheine. Das System der Casualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und ist offenbar ungereimt, s. den Artikel Zufall (U. 322.).

Casuistik,

Gewissenskunst, *ars casuistica*, *casuistique*, *ou l'art des casuistes.* Dies ist eine Art von Dialektik des Gewissens, oder Kunst zu entscheiden, ob eine Handlung ein Casus sei, der unter dem Gesetze stehe. Es ist ein moralischer Grundsatz: man soll nichts auf die Gefahr wagen, daſs es unrecht

fei. Schon Plinius hat diefen Grundfatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft ift. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wiffen, ob fie unrecht find, fondern nur von denen mufs man es wiffen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, mufs man eigentlich zweierlei wiffen:

a. ob fie recht fei?

b. ob man auch gewifs fei, dafs fie recht fei?

Das erfte unterfucht nun eben die Cafuiftik, eine Kunft der Vernunft, fofern fie fubjectiv practifch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verfchafft, oder macht, dafs fie verworfen wird. Es ift alfo nicht eigentlich das Gewiffen, oder die Vernunft, fo fern fie fich felbft richtet, welche die Unterfuchungen der Cafuiftik anftellt, denn dieles hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft ift, ob fie recht oder unrecht fei, einen *cafus confcientiae* oder Gewiffensfall. Diefe Fälle find aber von der Art, dafs man dafür und darwider vernünfteln kann, daher ift die Kunft, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer folchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Cafuiftik eine Art von Dialectik des Gewiffens, weil fie es dem Gewiffen möglich macht, über die moralifche Befchaffenheit einer Handlung zur Gewifsheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categorifcher Imperativ.

S. Kategorifcher Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Caufalität.

S. Dependenz.

Caufalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenfur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemifche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, fo fern fie in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weife verändert werden, entweder

a. fo, dafs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. fo, dafs zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemifche Wirkung der erften Art heifst die Auflöfung; fo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. die Salpeterfäure trennt die Beftandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alfo der vorige Zufammenhang der Theile getrennt, und es ift dazu ftets ein Auflöfungsmittel nothwendig.

Die chemifche Wirkung der zweiten Art heifst die Scheidung; fo wird z. B. Zinnober in Queckfilber und Schwefel gefchieden. Hier werden alfo zwei Mate-

rien von einander abgefondert, wozu fich die Chemie verfchiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngefpinfte, *chimères*. Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, fondern durch ein blofses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (alfo fubjective) Vorftellungen, fo fern fie als objectiv gedacht werden, z. B. verfinnlichte Vernunftideen, oder die Vorftellung eines folchen Despotismus, wo felbft die Gedanken der Menfchen durchaus gefeffelt werden follen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet urfprünglich ein von den alten griechifchen Dichtern erdichtetes Thier, welches fie fich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen geftaltet vorftellten. Weil nun diefes Thier blofs ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich exiftirendes Thier gehalten wurde, fo nannte man nachher eine jede, blofs von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterftützte, und doch für reell gehaltene Vorftellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält alfo Producte feiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für folche, die exiftiren können; ein folcher Menfch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine fchwache Urtheilskraft oder wenig Verftand. Eine Chimäre ift von einer Erdichtung darin unterfchieden, dafs die letztere exiftiren kann, die erftere aber nicht. Wenn alfo in einer Erdichtung Dinge zufammengefetzt werden, die fich nicht mit einander vereinigen laffen, fo entfteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn folche Dinge von einander abgefondert werden, ohne welche der Gegenftand nicht möglich ift, z. B. das Wefen, die wefentlichen Stücke und Eigenfchaften. Man kann dies logifche Chimären nennen. Hingegen find es transfcendente Chimären, wenn man fich finnliche Vorftellungen vom Dafeyn Gottes, der Unfterblichkeit u. f. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf ſolche überſinnliche Gegenſtände anwenden will.

Baumgarten ſagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, iſt ein unbändiges, ein ſolches aber, welches ſich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, iſt ein Phantaſt.

Chriſtenthum.

Chriſtianismus, *chriſtianismus*, *chriſtianisme.* Wenn die Lehren, die Chriſtus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichſam als Ein Körper, der von Einem Geiſte (Einem Princip) belebt wird, ſo nennt man dieſes Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Chriſtenthum. Man kann alſo an dem Chriſtenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper deſſelben, den bloſsen Inbegriff ſeiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geiſt deſſelben zu ſehen, von welchem man alſo dabei abſtrahirt, und das nennt man die Lehre des Chriſtenthums; oder

b. den Geiſt deſſelben, das bloſse Princip, das da macht, daſs jene Lehre nicht ganz was anderes, ſondern ächtes Chriſtenthum iſt, dabei man wieder von der Lehre ſelbſt abſtrahirt.

Die Lehre des Chriſtenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweiſung zu der Erkenntniſs, daſs alle Pflichten göttliche Gebote ſind, oder

β. als philoſophiſches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menſchlichen Philoſophen über ſittliche Geſinnungen.

In der letztern Rückſicht betrachten wir das Chriſtenthum in dieſem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geiſt ein auf ſittliche Geſinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenſtande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden ſoll, oder dem letzten Ziele alles Beſtrebens derer, die dieſem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechiſchen und

römischen Philosophen auch das höchste Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenstande getrachtet wird, oder die Art und Weise des Bestrebens, welches man die Bedingung des höchsten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, so daſs man alle übrigen Vorschriften des Handelns davon ableiten kann, so heiſst auch wohl diese Formel insbesondere das Princip der Moral.

Das letztere ist das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geist, der ihn beseelt; das erstere ist das, was ihn dafür sichert, daſs seine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet ist.

Das höchste Gut des Christenthums wird von dem Urheber desselben Matth. 6, 33. angegeben:

> Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenstand des Trachtens eines Christen ist folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff desselben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieser Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieses Begriffs mit dem des höchsten Guts in den berühmtesten andern philosophischen Lehrgebäuden überzeugen, daſs derselbe den Forderungen der Vernunft, in so ferne sie uns ein unbedingtes Gesetz vorschreibt, oder practisch ist, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes ist der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Wesen so beschaffen sind, als sie durch das Christenthum, nach der Absicht seines Urhebers, werden sollen. In einer Welt ist aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beschaffenheit der darin befindlichen Wesen;

b. der Zustand der darin befindlichen Wesen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αυτου) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten, das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Gesinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn sie den sittlichen Gesinnungen ungetreu sind. Wenn sie sich also von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem sittlichen Gesetze weihen, so fällt damit jede Ursache weg, warum ihre Bedürfnisse, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengesetzes willen eingeschränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben sollten. Sie sind es nicht nur bedürftig, sondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Ursache der Einschränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfnisse des sittlich Guten ist Erfüllung aller seiner Wünsche. Erlangung aller seiner Wünsche ist also der Zustand, worin sich jedes Glied des Reichs Gottes in demselben befindet.

4. Und nun wird sich zeigen, warum dieses Reich das Reich Gottes heisst. Die Harmonie oder Zusammenstimmung zwischen der vollkommensten sittlich guten Gesinnung und der vollkommensten Erfüllung unserer Wünsche ist nehmlich jedem von beiden Stücken für sich selbst fremd. Die sittlich gute Gesinnung hat nie die Erfüllung gewisser Wünsche im Auge, und kann sie also noch weniger versprechen. Sie ist nur immer darauf gerichtet, das Sittengesetz um desselben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unsrer Wünsche ist eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiss nichts von einem Sittengesetze, und kann also an und für sich nicht darauf Rücksicht nehmen. Denn sie erfolgt nach dem Causalmechanismus der Natur. Sittlich gute Gesinnungen können, als solche, nichts zur Erfüllung unsrer Wünsche, und die Erfüllung unsrer Wünsche kann, als solche, nichts zu sittlich guten Gesinnungen thun. Da auf diese Weise die Harmonie zwischen beiden nicht in ihnen selbst liegt, und derjenige, der sich dem Sittengesetze weihet, doch so handelt, als würden seine Wünsche unter dieser Bedingung erfüllt werden, so ist es unmöglich, sittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Wesens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünsche und also die ganze Natur abhängt, und das sie den sittlich guten Wesen er-

füllen will. Dieſes Weſen muſs alſo der Urheber der Welt oder **Gott** ſeyn. Daher nun heiſst das Reich, welches der Gegenſtand des Beſtrebens der Anhänger des Chriſtenthums iſt, **Gottes** Reich, weil **Gott** es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demſelben herrſchende ſittlich gute Geſinnung, aus eben dem Grunde, **Gottes** Gerechtigkeit. Es iſt merkwürdig, daſs der Genius der hebräiſchen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) ſich überall in die Sprache des Neuen Teſtaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinſtimmt, indem ſie demjenigen, was das, was es iſt, im vorzüglichſten Grade iſt, das Beiwort **Gottes** zuſetzt, z. B. Berg **Gottes**, ein ſehr hoher Berg. So könnte auch **Reich Gottes** zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommenſten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenſte Tugendgeſinnung heiſsen. Zugleich iſt nicht zu leugnen, daſs der Stifter des Chriſtenthums hierbei mit auf die Grillen ſeiner jüdiſchen Zeitgenoſſen von einem irdiſchen Reiche des Meſſias Rückſicht nimmt, und demſelben das Reich Gottes entgegenſtellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchſten Guts des Chriſtenthums.

1. Die ſittlich gute Geſinnung im höchſten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heiſst die **Heiligkeit**, und iſt das **erſte** unentbehrliche Beſtandſtück des chriſtlichen höchſten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geiſt des Chriſtenthums (oder das **ober**[illegible] höchſte Gut), der in allen Lehren deſſelben weh[illegible] ſie alle belebt, ſ. **Heiligkeit**.

2. Die Erfüllung der W[illegible] Grade gedacht, oder ganz vollendet, [illegible] menheit dargeſtellt, heiſst die [illegible] **zweite** unentbehrliche Beſta[illegible] oder das **abgeleitete** höchſt[illegible] der Bedingung d[illegible] erſten G[illegible] lens iſt, ſ. **Seli**[illegible]

3. Die Heiligkeit der Sitten iſt alſo das, was das Chriſtenthum fordert, und eine Lehre zu einem Beſtandſtücke des Chriſtenthums macht. Sie iſt das Urbild, nach welchem der Chriſt ſein Verhalten in jedem Stande beſtimmen ſoll, und iſt uns ſchon in dieſem Leben zur Richtſchnur angewieſen. Dieſes Urbild iſt aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in dieſem Leben nichts adäquat ſeyn, nichts gleich kommen kann. Alle moraliſche Vollkommenheit, zu der es der Menſch in dieſem Leben bringen kann, iſt daher immer nur Tugend, d. i. geſetzmäſsige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, und der ſie hat, handelt ſo, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieſes in dieſer Welt nicht möglich iſt, ſo handelt der Tugendhafte unter der Vorausſetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derſelben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und alſo auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar ſind. Folglich handelt der Tugendhafte ſo, als wäre eine Unſterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In dieſem Leben ohne Ende iſt auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es iſt zu ihr nur ein Fortſchreiten ohne Ende. Zwiſchen der Heiligkeit und Seligkeit iſt nun in Anſehung der Erlangung derſelben der Unterſchied, daſs die Heiligkeit uns ſchon in dieſer Welt zur Richtſchnur angewieſen iſt, weil das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinſtimmung unſers Schickſals mit unſerm ſittlichen Werth, oder der Bedingung des höchſten Guts, und folglich auch der vollkommenſten Erfüllung unſrer Wünſche, hier nur ein Gegenſtand iſt, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Reſultat.

1. Das Chriſtenthum iſt alſo in Anſehung ſeiner Principien und ihrer Ableitung ſo beſchaffen:

a. ihr oberſtes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, iſt Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchste Gut, oder das zweite Element desselben, die Seligkeit;

c. aus beiden zusammen bestehet nun das ganze höchste Gut des Christenthums, das Reich Gottes.

Diese Gegenstände des christlichen Bestrebens setzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unsterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende christliche Grundsätze des Handelns sind daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr sollt heilig seyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei sittlich gut, nicht, um selig zu werden, sondern so, dass du selig werdest; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchsten Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle so, als erfülltest du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle so, als wärst du unsterblich; oder, seid fröhlich und getrost (in der schwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es soll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes ist übrigens inwendig in uns, wenn wir diese Idee wirklich zum Ziel unsers Strebens machen, so dass sie unsre ganze Gesinnung beherrscht (Luc. 17, 21. 22.); [illegible] eben darum betet der Christ, seiner Unvollkommenh[illegible] [illegible] seines Unvermögens sich bewusst: Dein Reich [illegible] (Lu[illegible]).

3. Es erhellet nun aus d[illegible] [illegible]gleich, dass das christliche Princip de[illegible] [illegible] ist, das heisst, dass es seine[illegible]

nicht etwa **von dem Willen der Gottheit** ableitet, ſo daſs der Chriſt die Vorſchriften Chriſti darum erfüllen ſoll, weil ſie Gottes Gebote ſind. Dann wäre das Princip Chriſti **Heteronomie**, d. i. der Gehorſam gegen eine fremde Geſetzgebung, gegen das Geſetz eines Andern, nehmlich **Gottes**. Sondern Chriſti Princip iſt wirklich **Autonomie** der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Gehorſam gegen die Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunft, in ſo fern ſie uns allgemeingültige und unbedingte Vorſchriften oder Grundſätze des Handelns giebt, alſo Gehorſam gegen unſer eigenes Geſetz, das wir uns ſelbſt geben. Chriſtus legt nicht etwa die Erkenntniſs Gottes und ſeines Willens zum Grunde ſeiner Geſetze, ſondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und ſetzt dieſe dem Phariſäismus entgegen, deſſen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äuſsern Dienſt Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Chriſtus nicht ſagt: ihr ſollt heilig ſeyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr ſelig werdet, ſo ſagt er doch, wenn ihr heilig ſeid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr ſeid im Dienſte Gottes, wenn ihr im Dienſte der Tugend ſeid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchſten Gute zu gelangen und ſelig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Chriſtenthums in Anſehung ſeines moraliſchen Princips und Gegenſtandes mit den griechiſchen Schulen.

I.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des **Cynismus** war **Antiſthenes**, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieſer Schule hieſsen Cyniker (**Hundiſche**) theils von dem Gymnaſium auſserhalb Athen, das **Cynoſarges** hieſs, [illegible] Antiſthenes lehrte, theils von ihrem beiſsigen

[illegible] [illegible]hſte Gut der Cyniker iſt die wirklich [illegible]eit, welche die bloſse ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückſeligkeit iſt die Natureinfalt, oder ein ſolches Leben, welches allein der Natur gemäſs iſt, ſo daſs man ganz ſo lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Geſellſchaft und dem, was damit zuſammenhängt, wiſſen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzeſten Weg zur Tugend *). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, iſt der gemeine Menſchenverſtand, welcher recht gut entſcheidet, was die Natur fordert, und was erkünſtelte Bedürfniſſe ſind, welchen man entſagen muſs, wenn man der Natureinfalt gemäſs leben will (P. 23o.*)

3. Das vollendete ſichtbare Muſter der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antiſthenes. Sein höchſtes Gut war die Unſchuld der Natur, und ſeine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückſeligkeit und dem Wege dazu falſch. Denn in der Natur iſt alles auf Cultur angelegt, und es widerſpricht der Vernunft, zu wollen, daſs Anlagen in der lebloſen und lebendigen Natur (dem Menſchen) ſeyn ſollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erſt durch Entwickelung ihre Abſicht erreichen. Der Cynismus iſt daher der Cultur des menſchlichen Geſchlechts entgegen, und will, daſs daſſelbe von der Stufe der Cultur, auf der es ſich befindet, herabſteigen, und ſich in den Zuſtand der unvernünftigen Thiere verſetzen ſoll. Das Chriſtenthum hingegen begünſtigt die Cultur des menſchlichen Geſchlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäſs zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon iſt auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menſchliche Geſchlecht in denen Ländern ſtehet, in denen das ächte Chriſtenthum blühet.

---

*) Συντομον ἐπ' ἀρετην ὁδον *Diog. Laert. in Mened. et Zenone.*

Rousseau philosophirte übrigens im Geiste des Cynismus, in seiner Preisschrift: über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen.

5. Noch ist zu merken, dass die Cyniker ihre Grundsätze übertrieben. Sie sagten z. B. was nicht schändlich ist zu thun, das ist auch nicht schändlich zu sagen, und daraus schlossen sie, dass man von dem Beischlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja sie hielten es sogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil sie doch von der Natur geboten wären. Allein das ist wirklich nicht der Natur gemäss, sondern zuwider, denn die Natur hat sich das Gesetz aufgelegt, über solche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Christenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in spätern Zeiten als schändlich verworfen, und dennoch ist das Christenthum, so wie man es in neuern Zeiten vorstellte, nichts anders als dieser Epikurismus. Der Stifter des Christenthums, behauptete man, habe den Menschen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückseligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen. Das Epikurische System setzte dem Streben seines Weisen keine grössere Glückseligkeit zum Ziel, als die sich durch menschliche Klugheit erwerben lässt, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltsamkeit, Mässigung der Neigungen, u. s. w. so sollten doch diese Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu geniessen, als der unmässige oder unmögliche Genuss gewisser Dinge und die Befriedigung gewisser Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterschied liegt nur darin: Epikur lässt seinen Weisen schon hier durch seine eigene, alles vermögende Klugheit die höchste Glückseligkeit ge-

nieſsen, die Glückſeligkeitslehrer des Chriſtenthums aber behaupten, die Lehre Jeſu gewähre, in Beziehung auf unſre Anlagen zur Glückſeligkeit und unſer natürliches Unvermögen, uns von ſelbſt zu höhern Graden derſelben zu erheben, die allerangemeſſenſte Hülfe und Unterſtützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer ſeliger werden müſsten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber ſich immer rühmte, ſein eigener Lehrer geweſen zu ſeyn.

3. Das höchſte Gut des Epikur war die ſchon in dieſem Leben von dem Weiſen zu erreichende Glückſeligkeit. Dieſe Glückſeligkeit beſtehe in einer gänzlichen Schmerzloſigkeit (ἀοχλησια) und einem vollkommenen Vergnügen (ἡδονη), die Tugend aber ſei das Mittel zu dieſer Glückſeligkeit. Allein nach Glückſeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieſes oder jenes Menſchen, aber kein Geſetz ſeyn, weil der Gegenſtand, nach welchem getrachtet werden ſoll, die Glückſeligkeit, ſich nach dem beſondern Gefühl der Luſt oder Unluſt eines jeden Einzelnen, und ſelbſt nach dem verſchiedenen Bedürfniſſe in einem und demſelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Geſetz, ſondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterſchieden ſich dadurch von den Stoikern, daſs dieſe die Glückſeligkeit in der Tugend ſetzen, die Epikuräer hingegen die Glückſeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie ſahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiſſenſchaft oder Philoſophie für den Weg zum höchſten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weiſe ſei tugendhaft, und eben daher glückſelig (P. 230.). Epikur ſelbſt führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Glückſeligkeit willen *)

---

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας ἁιρειθαι, οὐ δι ἀυτας.

4. Epikur irrte sich also darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückſelig, und dieſe Glückſeligkeit ſei in dieſem Leben erreichbar. Er unterſchied nehmlich zwiſchen einer abſoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menſchen möglichen bedingten Glückſeligkeit; die letztere war ſein höchſtes Gut, das der Weiſe durch Tugend erreiche. Seine Tugend war alſo nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es iſt, daſs ſie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer ſelbſt willen geſchätzt und geſucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückſeligkeit, die ſich auf unſre Bedürfniſſe bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu iſt, ſondern einen abſoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs ſie Heiligkeit und Glückſeligkeit nicht für unerreichbare Ideen, ſondern für die ſchon in dieſem Leben erreichbare Beſtimmung des Menſchen anſahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umſtand, der ſie zu einem Geſetz, das keine Ausnahmen verſtattet, untauglich macht. Das Chriſtenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückſeligkeit, ſondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet alſo den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht wie Antiſthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Urſache der Glückſeligkeit, und dieſe die natürliche Wirkung der Tugend ſei; ſondern auf einen Gott, der die Tugend unterſtütze und belohne, doch ſo, daſs der Tugendhafte nicht um dieſer Belohnung willen tugendhaft ſei, aber wohl, wenn er tugendhaft ſei, ſich die Belohnung des Vergelters, die Glückſeligkeit, verſprechen dürfe (P. 230.*).

III.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Der Stifter des Chriſtenthums verlangt von dem Anhänger deſſelben ein bloſses, obwohl ernſtliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen ſetzt ſeine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, alſo, das was der Chriſt in einem unendlichen Fortſchreiten werden ſoll, das ſoll der Stoiker wirklich ſeyn, und dieſes durch Wiſſenſchaft wirklich erreichen. Das ſtoiſche Syſtem machte daher das Bewuſstſeyn der Seelenſtärke zur Angel, um die ſich alle ſittliche Geſinnung wenden ſollte, und, obwohl die Anhänger deſſelben von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenſchwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Chriſt bleibt ein Menſch, der Weiſe der Stoiker hingegen erhebt ſich über die thieriſche Natur des Menſchen, und iſt ihm ſelbſt genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, iſt aber ſelbſt über ſie erhaben, und keiner Verſuchung zur Uebertretung des ſittlichen Geſezzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hieſſen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchſte Gut der Stoiker war die ſchon in dieſem Leben erreichte Weisheit. Dieſe Weisheit hielten ſie für identiſch mit Glückſeligkeit, und machten dadurch den Weiſen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daſs die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äuſsern Sitten ihrer Zeitgenoſſen, ſo weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäſs lebten, über die ſich hingegen die Cyniker wegſetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wiſſenſchaft für den Weg zum höchſten Gut, und

meinten, der blofse Gebrauch der natürlichen Kräfte fei hinreichend, daffelbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete fichtbare Mufter der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten fich blofs darin, dafs fie fich vorftellten, die Weisheit wäre fchon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und dafs fie folglich das moralifche Vermögen des Menfchen über alle Schranken feiner Natur hochfpannten. Das widerfpricht aber aller Menfchenkenntnifs, indem alle Erfahrung lehrt, dafs alles, wozu es die Menfchen bringen können, nur Tugend ift. Der Stoicismus ift daher den Kräften der Menfchen nicht angemeffen, und der Menfch kann es nie dahin bringen, der Weife des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Wefens oder Gottes felbft ift. Das Chriftenthum hat noch ein zweites Beftandftück des höchften Guts, nehmlich die Glückfeligkeit; diefe will der Stoiker aber gar nicht für einen befondern Gegenftand des menfchlichen Begehrungsvermögens gelten laffen. Er fetzt daher die Glückfeligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückfeligkeit wiffen, als von der Zufriedenheit mit feinem perfönlichen Werth und alfo dem Bewufstfeyn feiner fittlichen Denkungsart. Die Stimme unfrer eignen Natur aber widerlegt das fchon, und wir können unmöglich behaupten, dafs der Tugendhaftefte unter den Menfchen, Jefus Chriftus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückfeligkeitslehre des Chriftenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit feinem innern Zuftande fuchte, und alle andere Glückfeligkeit, die auf unfrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, ift nichts als Stoicismus (P. 229 *).

---

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Reſultat.

1. Höchſtes Gut.	der Cyniker:	Glückſeligkeit durch Entbehrung.
	der Epikuräer:	Glückſeligkeit durch Tugend.
	der Stoiker:	Tugend als Glückſeligk.
	der Chriſten:	Reich Gottes oder die durch nothwendige Vorausſezzung eines Gottes und einer Unſterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchſten Grade gedacht iſt nach der

Idee	der Cyniker:	Natureinfalt.
	der Epikuräer:	Klugheit.
	der Stoiker:	Weisheit.
	der Chriſten:	Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünſtelten Bedürfniſſen; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wolluſt, die mit keiner Unluſt, und fliehe diejenige Unluſt, die mit keiner Wolluſt verknüpft iſt; meide die Wolluſt, welche gröſ-

ſere Wolluſt verhindert oder eine gröſſere Unluſt verurſacht, und ſcheue nicht die Unluſt, welche eine noch gröſsere Unluſt abwendet, oder eine gröſsere Wolluſt bringt; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend iſt ein Gut, nur das Laſter ein Uebel, darum ſei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Chriſten.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn ſehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückſeligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu ſeinem Ziel iſt der gemeine Menſchenverſtand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wiſſenſchaft;

der Weg des Chriſten, Aenderung und Beſſerung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beiſtande, zum Erſatze deſſen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Chriſt bedarf alſo der Wiſſenſchaft nicht, und iſt glücklich zu preiſen, weil auch der Arme an Geiſt, der nichts von Wiſſenſchaft weiſs, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechiſchen Schulen glaubten alſo alles durch natürliche Kräfte ſchon in dieſem Leben auszurichten, daher kamen ſie auf Gott und Unſterblichkeit, und ermangelten alſo der Religion, der ſie bei ihren Fehlſchlüſſen nicht bedurften. Nur das Chriſtenthum

führt zu Gott und Unſterblichkeit, alſo zum Bedürfniſs einer Religion, die es uns in ſeinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Ariſtoteles waren ſchon in Anſehung ihrer ſittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Ariſtoteles und die übrigen griechiſchen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entſprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegenſatze der Laien, der in der Erkenntniſs des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche ſich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (hiſtoriſchen) Kenntniſſe erworben haben, und daher dazu beſtellt ſind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derſelben zu erklären, und ſie zur Befolgung der Offenbarungsvorſchriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker iſt eigentlich ein Kunſtwort der katholiſchen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derſelben, einen ſolchen, der vermittelſt der Tonſur in den geiſtlichen Stand getreten iſt. Folglich bezeichnet es in der römiſchen Kirche einen jeden Geiſtlichen, vom geringſten bis zum vornehmſten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Ausſprüche der Cleriker ſelbſt für Offenbarung, weil ſie zu den Zeiten der Apoſtel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geſchäfte geweihet wurden, mit dieſer Auflegung der Hände durch die Apoſtel zugleich die Mittheilung der Geiſtesgaben verknüpft war, und man ſich alſo vorſtellte, daſs die Geiſtesgaben durch dieſe Prieſterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, ſ. Prieſter.

3. Das Wort Cleriker ſoll von dem griechiſchen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erſte, den die Apoſtel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos iſt erwählt worden. So leitet der vorgebliche Iſidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterfchied zwifchen Cleriker und Laien (λαικος) ift wahrfcheinlich aus der jüdifchen Theokratie in die chriftliche Kirche eingeführt worden; wenigftens ift er fehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der proteftantifchen Kirche hat man aber das Kunftwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geiftliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundfätzen diefer Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker ift, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* fprechen) kann, fondern die allgemeine Menfchenvernunft zur Prüfung feiner Lehren wecken und ermuntern foll. Der blofse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrfchaft, als um Wahrheit zu thun ift, beherrfcht nehmlich durch feine Gelehrfamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrfamkeit nicht prüfen kann, und für den alfo nichts übrig bleibt, als blind und fclavifch zu glauben. Der proteftantifche Geiftliche hingegen ift nicht blofser Religionsgelehrter, fondern auch Religionsphilofoph, und weckt daher durch feinen Unterricht die allgemeine Menfchenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entftehe.

4. Es kann alfo unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen feine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menfchenvernunft in der chriftlichen Glaubenslehre feyn, dafs fchon Tindal das nehmliche gefagt hat, ob man gleich auch fchon vor Kant dagegen geftritten hat. Entweder, fagt Tindal, gehet die Religion dem gröfsten Theil der Menfchen nichts an, oder fie mufs folche innere Merkmale von Wahrheit bei fich führen, welche Leute von der geringften Fähigkeit im Stande find zu entdecken (wenigftens wenn fie durch die Geiftlichen darauf aufmerkfam gemacht werden). Oder alle Menfchen, fehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, find an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geiftlichen aufzuopfern. Dann wären, fagt Locke, die Menfchen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. f. w. zu feyn.

5. Kant behauptet, es müffe eine aus der allgemeinen Menfchenvernunft entfpringende natürliche Religion geben, und nach diefer müffe entfchieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ift auch fehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) fich felbft irren können, und dann, wie es in den finftern Jahrhunderten des Chriftenthums auch wirklich gefchah, den Gläubigen Irrthum ftatt Wahrheit aufdringen würden. Ob alfo diefe Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philofophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweifen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweife nicht faffen), läfst fich hieraus entfcheiden. Storr meint, dafs doch aus den Schulen der Philofophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, dafs jeder Menfch die Religionslehren erfinden, fondern die Wahrheit derfelben nicht auf Autorität andrer annehmen, fondern mit feiner Menfchenvernunft einfehen foll; und er giebt zu, dafs die Offenbarungslehre, obwohl als ein blofses, dennoch höchft fchätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müffe, um der natürlichen Religion Fafslichkeit, felbft für die Unwiffenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr fetzt in feiner Beftreitung immer Theologen ftatt Cleriker, und denkt fich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, folche, welche in die Theologie eindringen, folglich felbft Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt fich unter Laien folche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen feyn, d. i. folche, die eine aus Kenntnifs der Gründe entfprungene Erkenntnifs der Schriftgelehrfamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abstrahirt, und sich darunter nur diejenigen denkt, die eine solche historische Kenntniss der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derselben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter seyn, aber auch davon abstrahirt Kant, und denkt sich unter dem Begriff Laie bloss den in der Schriftgelehrsamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muss, und also von ihm beherrscht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zusammengenommen, als Eine Gesellschaft betrachtet, heisst der Clerus (*clerus, clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Gesetz verordnet ist, was die Mitglieder derselben, als solche, glauben sollen (Statuten des Glaubens zum Constitutionalgesetz der Kirche gehören), so herrscht der Clerus, welcher dann in der Kirche das ist, was im Staat die vollziehende Gewalt ist, welche über die Befolgung der Gesetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich ist Gott, und sein sichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollstrecker seines Willens in der Kirche, der oberste Cleriker, der als solcher unfehlbar seyn muss, weil er die oberste vollziehende Gewalt in Händen hat; so wie die Versammlung des Clerus zur Gesetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entschieden wird, ob der oberste Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein solcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, dass der Laie vernünftele, sondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, sondern durch den Ausspruch erzwingt: so will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, dass die letztere sonst in den Bann thue (excommunicire), und der erstere zur ewigen Verdammniss verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich sogar der Schriftgelehrsamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, sondern nur befehlen darf, so braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wissen. Und so

beherrſcht endlich der Clerus den ganzen Staat, da ſelbſt das Oberhaupt des Staats, als Laie, ſeinen Verordnungen unterworfen iſt. Seine Herrſchaft unterſcheidet ſich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erſtere aber durch Gewalt über die Gewiſſen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abſchn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Dieſen Namen giebt Kant der Syntheſis (Verbindung), welche das Gleichartige intenſiver Gröſsen zuſammenſetzt, (C. 201.*) ſ. Syntheſis.

1. Die intenſiven Gröſsen ſind nehmlich ſolche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, ſondern als eine Einheit in unſer Bewuſstſeyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorſtellen können, wenn wir ſie nach und nach abnehmen und ſich dem gänzlichen Verſchwinden nähern laſſen. Man laſſe z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit ſich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, ſondern wie ſtark die Fläche erleuchtet wird, ſo betrachtet man eine intenſive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, ſo ſehen wir die Erleuchtung auf der Ebene ſich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal ſo weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal ſchwächer wird; rückt man das Licht 3 mal ſo weit weg, ſo wird die Erleuchtung 9 mal ſchwächer. Da nun eine Zahl mit ſich ſelbſt multiplicirt die Quadratzahl giebt, ſo ſagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal ſo weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal ſo weites 9 mal, ein 4 mal ſo weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene ..lt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze da.. und halte es in gleicher Entfernung mit demſelben

von der Tafel, ſo fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erſte Kerze, beide Erleuchtungen ſind gleichartig, ſ. Gleichartigkeit. Daraus entſtehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zuſammengeſetzte Erleuchtung, die noch einmal ſo ſtark iſt, als beide einfachen, wenn dieſe einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verſtandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anſchauung verbindet, die Syntheſis derſelben. Und ſo iſt nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anſchauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zuſammenſetzung des Gleichartigen, welche die Syntheſis der Coalition heiſst.

4. Wir ſehen alſo, daſs die Syntheſis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung iſt, wodurch die Spontaneität des Verſtandes die Vorſtellung intenſiver Gröſsen möglich macht. Denn wir können uns jede intenſive Gröſse als aus zwei oder mehrern einfachern zuſammengeſetzt vorſtellen, und in dieſe getrennt denken. Diejenige Erſcheinung alſo, welche wir intenſive Gröſsen nennen, entſtehet aus einer ſolchen Verbindung ſinnlicher Eindrücke, welche wir die Syntheſis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zuſammenſetzung ſolcher Theile, die auſser einander ſind, es ſei nun im Raume oder in der Zeit, die Syntheſis der Aggregation iſt, das iſt bei den intenſiven Gröſsen die Syntheſis der Coalition. Durch die Aggregation entſtehet die extenſive Gröſse, und durch die Coalition die intenſive; die Aggregation iſt eine Syntheſis der ſinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verſtand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der ſich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition iſt eine Syntheſis des ſinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in ſo fern er nach einander oder neben einander iſt, welches Aggregation ſeyn, und eben die Form betreffen würde,

ſondern in ſo fern der Einfluſs deſſen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefaſst, aber doch als Gröſse, die ſtärker und ſchwächer ſeyn kann, gedacht werden muſs. Es iſt nehmlich zwiſchen der Aggregation und Coalition der ſpecifiſche Unterſchied, daſs bei der Aggregation die Syntheſis der Vielheit durch das Fortſchreiten von den Theilen zu dem Ganzen geſchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anſchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefaſst wird, und daher die Syntheſis der Vielheit derſelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortſchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeſtellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondſcheibe ſehe, ſo unterſcheide ich zweierlei ſpecifiſch verſchiedene Gröſſen an ihrer Erleuchtung, nehmlich die extenſive und die intenſive. Das heiſst: ich unterſcheide, wie weit ſich die Erleuchtung über die Mondſcheibe erſtreckt, oder wie groſs der Theil des Mondes iſt, welcher erleuchtet wird; dies iſt die extenſive Gröſse ſeiner Erleuchtung. Man kann aber auch ſeine Beobachtung darauf richten, wie ſtark der Mond erleuchtet iſt, und wie ſtark das Licht iſt, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, daſs die Sonne mehr als 300000 mal ſtärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extenſiven Gröſse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anſchauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmonds erhalten wir nicht durch Theilvorſtellungen, ſon[illegible]
können nur von dem Totaleindruck, als [illegible]
Theilvorſtellungen, oder auf Eindr[illegible]
Stärke fortſchreiten, oder uns vorſtell[illegible]
tung etwa durch die Entfernung [illegible]

7. Die Syntheſ[illegible]
nothwendigen V[illegible]

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröſse Vielheit zu denken. Diejenige Gröſse, bei welcher allein dieſer und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich iſt, heiſst eben intenſive Gröſse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwiſchen beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen iſt (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. ſ. w.

b. etwas, das der Verſtand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Beſchaffenheit und Realität des Cörpers, Subſtanz, Kraft, Zuſammenſetzung, Theilbarkeit, u. ſ. w.

c. etwas, das auf reiner Anſchauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt oder Figur (C. 35.).

Das erſte iſt das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige ſinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erſte iſt das Gegebene, das zweite ſind die nothwendigen Verſtandesbegriffe, wodurch das Gegebene erſt verſtanden wird, das letztere aber iſt die nothwendige Form der Anſchauung, durch die es erſt möglich wird, Vorſtellung von Cörpern, als äuſsern Gegenſtänden zu bekommen. Die Quellen von allen dreien ſind daher ſehr verſchieden. Das erſte entſpringt empiriſch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verſtande, der dieſe ſeine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus ſich ſelbſt erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anſchauung des Empiriſch - ſinnlichen ebenfalls die Form aus ſich ſelbſt erzeugt, obwohl das Beſtimmte der Form ſich auf dem Empiriſchen gründet.

2. Man kann dies die transſcendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann iſt ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verstandes, bestimmtes dem äussern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an sich selbst seyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche sein Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft (P. 63.). Dies ist ein Cörper in transſcendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieses Artikels stehet, sagt aus, was ein Cörper in phyſiſcher Bedeutung ist, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenstandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transſcendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper ist, wenn man auf den Urſprung der Vorſtellung eines Cörpers überhaupt ſiehet, und was daran aus dem vorſtellenden Subject ſelbſt, und was aus der Wahrnehmung deſſelben entſpringt. Die transſcendentale Erörterung lehrt, daſs der Cörper nur eine Erſcheinung iſt, d. i. etwas, was nur in unſern Sinnen durch Affection derſelben vorhanden iſt, alſo an und für ſich, auſser unſern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unſre (menſchliche) Wahrnehmung nicht als exiſtirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müſſen alle Cörper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns, d. h. unſers Gemüths, gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unſrer Erkenntniſskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, daſs es auch auſser der menſchlichen Vorſtellung einen Raum mit Cörpern in demſelben gebe, ſo behauptet man damit, daſs Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, ſondern lediglich in den Objecten ſelbſt lie[illegible] dieſe Behauptung nennt Kant den transſcend[illegible] Realismus. Die Behauptung des Gegenthe[illegible] allein erwieſen werden kann, heiſst [illegible] tale oder critiſche Ideal[illegible] Behauptung von der Ver[illegible] ſchiedener S[illegible]

4. Cörper sind also nicht Gegenstände an sich, sondern äussere Erscheinungen im Raume, oder Gegenstände des äussern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorstellungen, nehmlich eine solche, die nicht von der blossen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anschauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeschlossenen äussern Erscheinung, entstehet durch zweierlei Synthesis, durch die Synthesis der Aggregation und die der Coalition, s. Aggregation und Coalition. Durch die erstere wird er eine ausgedehnte Grösse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rücksicht der erstern Synthesis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorstellen; denn er ist nichts als erfüllter Raum zwischen Grenzen. Da nun der mathematische oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität desselben, zugiebt, ins Unendliche theilbar ist, so muss es auch der erfüllte seyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn sie so weit möglich wäre, endlich auf untheilbare physische Puncte kommen. Allein das ist nicht möglich, weil alsdann diese Puncte nicht diejenige ursprüngliche Kraft der Materie haben müsten, welche die zurückstossende Kraft heisst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der physische Punct würde also keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie seyn. Also muss jeder noch so kleine physische Punct vermittelst seiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar seyn, und so fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum bestehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper ist ja nicht ein Ding an sich, das da für sich bestände, wenn es auch nicht angeschauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer so weit, als sie getrieben wird, und er ist unendlich theilbar, heisst nicht, es existiren unendlich viel Theile, sondern, es giebt keine absolute Grenze der Theilung desselben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. s. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hindernifs gehoben wäre, und fo ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant fich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), fo fagt er: es giebt aufser uns Cörper. Dies heifst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ift nicht etwa eine Illufion, oder Täufchung, fondern der äufsere Sinn hat für uns fo wohl Realität als der innere, daher find die Cörper im Raume eben fo reell als die Gedanken, welche nicht räumlich find, nur in der Zeit gedacht werden, und fich blofs im innern Sinne befinden. Die Cörper find Erfcheinungen, die wir dadurch kennen, dafs die gegebene Vorftellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einflufs auf diefelbe hat, deswegen fie eben gegeben heifst. Der Gegenftand, den wir Cörper nennen, ift alfo wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenftand), denn er wird im Raume nach den Gefetzen der Sinnlichkeit angefchauet; dennoch aber ift er blofs Erfcheinung, das ift ein Gegenftand, deffen Dafeyn zugleich von unferm Erkenntnifsvermögen abhängt, und allein durch daffelbe möglich wird. Als Ding an fich aber ift uns diefer Gegenftand unbekannt, d. h. wir wiffen nichts davon, was dasjenige, was da erfcheint, feyn mag, als etwas, das nicht erfcheint, alfo ohne diefe Beziehung auf unfere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirifche oder pfychologifche Idealismus macht alfo die Erfcheinungen zu Schein, und behauptet, es fcheine nur fo, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Menfch bilde fich blofs ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Exiftenz der Erfahrungsgegenftände, von deren Exiftenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des fchwärmenden Idealismus; fo wie die Behauptung, dafs die Erfahrungsgegenftände nicht Erfcheinungen, fondern Dinge an fich find, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critifche Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erscheinungen geben, und diese Erscheinungen sind eben die wirklich existirenden Gegenstände der Erfahrung, die sich dadurch, dass sie sich im Raume befinden, von den blossen Gedanken und Bildern der Phantasie hinlänglich unterscheiden. Was es aber mit solchen Erscheinungen ausser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es ist, und nicht, wie es sinnlichen Wesen erscheint und sie afficirt, für eine Bewandniss haben mag, das wissen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heisst daher der empirische Realismus, und die Verbindung zwischen Vorstellungen des innern und äussern Sinnes in Einem Subjecte der empirische Dualismus.

8. Vor Kant schon behauptete man, dass gewisse Beschaffenheiten der Cörper Erscheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w., kurz alles, was subjectiv und zufällig ist; man nannte diese Qualitäten *secundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, dass auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom ersten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt, Schwere u. s. w.), kurz überhaupt alle Beschaffenheiten der Cörper, die in der Anschauung derselben zu finden sind, blosse Erscheinungen sind. Dadurch wird nun der Gegenstand, der uns erscheint, nicht eine blosse Einbildung, so wenig als dadurch, wenn bloss jene Beschaffenheiten vom zweiten Range für Erscheinungen gehalten werden. Es ist nur der Unterschied zwischen Kants Behauptung und jener, dass wenn bloss die Beschaffenheiten vom zweiten Range Erscheinungen sind, etwas übrig bleibt, was nicht Erscheinung, sondern Ding an sich ist, ob man wohl dennoch nicht weiss, was jene Erscheinungen oder Beschaffenheiten vom zweiten Range an diesem Dinge an sich sind. Bei Kants Behauptung ist der ganze Körper Erscheinung, und man weiss nun bloss nicht, was der ganze Körper an sich ist, obwohl seine Beschaffenheiten vom ersten Range darum eben so wohl wirklich existirende Erfahrungsgegenstände sind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. f. Anmerk. III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S. 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum*, *colliſion des devoirs*. Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben, ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel seyn, die sie entweder zum Gebot machen, oder nicht, solche Gründe heissen **Verpflichtungsgründe** (*rationes obligandi*). Gesetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, so sind sie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi non obligantes*), und dann ist die Handlung, welche von der Regel vorgeschrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei solche Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht, dass die stärkere **Verbindlichkeit** die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere **Verpflichtungsgrund** behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberste **ausübende** Gewalt hat. Der fremde Staat, dessen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger sind, aber der doch die Provinz beherrscht, heisst der **Mutterstaat** (*Metropolis*). Die Provinz heisst in Beziehung darauf, dass sie vom Mutterstaat beherrscht wird, der **Tochterstaat**, wird aber dabei doch von sich selbst regiert. **Irland** ist jetzt eine solche Colonie oder Provinz von Grossbritannien, und dieses der Mutterstaat Irlands. Irland wird nehmlich von Grossbritannien beherrscht, regiert sich aber doch selbst durch sein eigenes Parlament, doch unter dem Vorsitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Grossbritanniens über Irland repräsentirt (K. 224.). Das Wort **Colonie** kömmt her von *colonus*, **der einen gemietheten Acker** bauet (*Ludov. Vives Comment. in Augustin. de civit. Dei. lib. X. c. 1.*)

Colossalisch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinschaft



Communion,

Abendmahl, Tiſch des Herrn, *κλασις του ἀρτου* (Ap. Geſch. 11, 42.), *ἐυλογια* (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.); *τραπεζη κυριου* (1. Cor. 10, 21.), *κοινωνια του ἁιματος και του σωματος του χριστου* (1. Cor. 10, 16.), *κυριακον δειπνον* (1. Cor. 11, 20.). *ἐυχαριστια* (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit *ἐυλογια*). *fractio panis*; *menſa domini*, *communio corporis et ſanguinis Chriſti*, *coena domini*, *ſacra coena*, *euchariſtia*, *ſacramentum communicatae carnis et ſanguinis Chriſti*, *ſacramentum carnis et ſanguinis ſ. corporis et ſanguinis Jeſu Chriſti*, *communion*, *ſainte cene*. Dieſen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der chriſtlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derſelben zu einem ethiſchen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinſchaft nach Geſetzen der Gleichheit.

1. Es iſt nehmlich bei dieſer Handlung nicht von einem Dienſt der Herzen (Dienſt Gottes im Geiſt und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Geſinnung der Pflicht beſtehen kann; ſondern von der Repräſentirung des unſichtbaren Dienſtes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranſchaulichung deſſelben zum Behuf des Praktiſchen. Da das Unſichtbare bei Menſchen einer ſolchen Verſinnlichung bedarf, und dieſes ein unentbehrliches Mittel iſt, das Sittlichgute zu befördern, ſo ſieht man wohl, daſs auch die Vernunft eine ſolche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorſchreibt, daſs aber die äuſsere Förmlichkeit, wodurch ſie erfüllt wird, zufällig iſt (R. 299.).

2. Der wahre Geiſt und die wahre Bedeutung eines Dienſtes Gottes beſtehet darin, daſs wir unſre ganze Geſinnung dem Reiche Gottes in uns und auſser uns weihen (ſ. Chriſtenthum, I.). Es iſt alſo auch Pflicht, dieſe Geſinnung:

a. intenſive, feſtzugründen;

b. extenſive, auszubreiten;

α dem Raume nach, oder unter Zeitgenoſſen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht blosse Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn sie nehmlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B in der Geometrie; oder Symbole, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Versinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht schematisch, sondern symbolisch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äusserliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, versinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die Communion genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Christi durch den Genuſs der Symbole deſſelben, (die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Chriſti); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jeſu zu einem ſittlichen Cörper (die Gemeinſchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erſtern.

6. Die Geſchichte der Communion verdiente wohl, ſo wie die Geſchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriſtlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterſuchung und Bearbeitung, um die Entſtehung der falſchen Vorſtellung begreiflich zu machen, die man ſich nach und nach von dieſer ſymboliſchen Handlung gemacht hat. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die zwiefache Abſicht hatte, ſeine Bekenner,

a. durch ihre Feier ſeines Gedächtniſſes, mit ſich,

b. durch ihre gemeinſchaftliche Theilnahme an dieſer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach ſittlich guten Geſinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir ſehen aus 1 Cor. 11, 26, daſs die Apoſtel die feierliche Handlung Jeſu in der Nacht, da er verrathen wurde, und ſeine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtniſſe, als eine Aufforderung, dieſe ſymboliſche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verſtanden haben. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſaſs nehmlich mit ſeinen Jüngern an einer und derſelben Tafel, und genoſs mit ihnen etwas von einem und demſelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demſelben Kelch, um die enge Verbindung, in der ſie alle unter einander und mit ihm ſtänden, zu verſinnlichen.

7. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die Erneuerung der Kirchengemeinſchaft. Der gemeinſchaftliche Genuſs des Brodts und Weins an demſelben Tiſche ſoll die Verbindung, die Jeſus unter ſeinen Jüngern, zur Beförderung ſittlicher Geſinnungen, ſtiftete, im Andenken erhalten; und durch dieſe Feierlichkeit ſollen die Genoſſen derſelben ſie gleichſam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die **Fortdauer** der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs das Andenken an den Zweck des Christenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinschaftlichen Trachten nach sittlich guten Gesinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die christliche Gesinnung in den Gemüthern erhalten; und diese Pflicht soll die Communion hauptsächlich versinnlichen;

c. die **Fortpflanzung** der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs die confirmirten jungen Christen die Erlaubnifs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden sie vollends mit Zusammenstimmung ihres Willens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erstern Kindheit) geschieht, wo sie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften ist.

d. Alles dieses geschiehet nach Gesetzen der **Gleichheit**, durch Essen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derselben Tafel, um damit zu bezeichnen, dafs alle zur Kirchengemeinschaft Verbundene, als Christen, einander gleich sind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Ansprüche und Erwartungen haben.

8. Dieser Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden, sie ist also, wie jedes Symbol, **zufällig**. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, sie selbst, uns zum Beispiele, verrichtet: und sie ist zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er sie in der bedenklichsten Stunde seines Lebens einsetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel mit seinem Kreuzestode in Beziehung setzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich seine Hinrichtung vorstellen, und die Genossen dieser Zeichen dadurch an seinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewisse Verbindung mit demselben, zur Stärkung ihrer Gesinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Diefe Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden foll, weil fie fonft ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Grofses. Menfchen von allen Ständen, und oft von fehr verfchiedenen Gefinnungen gegen einander, vergeffen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unfittliche Unverträglichkeit, und vereinigen fich durch eine gemeinfchaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gefinnungen der Pflicht in fich zu erhalten und zu befördern, und erinnern fich daran, dafs fie vor dem, der ihr Schickfal in Händen hat, gleich find, und dafs keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm feine beffere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menfchen, nach der fie fo gern ihr Verhalten gegen Menfchen nach bürgerlichen Verhältniffen, Stand, Reichthum u. f. w. einrichten, erweitert. Durch diefe Feierlichkeit follen ferner die Eigenliebe eingefchränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbft, und hauptfächlich in Religionsfachen foll diefe Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhafs verbannen, und daran erinnern, dafs die Einigkeit des Geiftes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, fondern in der Einigkeit in der fittlich guten Denkungsart beftehe. So foll die Communion die Idee einer moralifchen Gemeinfchaft aller Menfchen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und fie zum Fortftreben, fich diefer Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und fo ift die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die fittliche Gefinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinfchaftlichen Genufs an derfelben Tafel, als in den Mitgenoffen vorhanden vorgeftellt werden foll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tifche nahen, follen wir uns der wechfelfeitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben follten, welche fich gemeinfchaftlich zu einem fittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht blofs zur Liebe gegen Religionsgenoffen, gegen Menfchen von derfelben Gemeinde, von derfelben Confeffion, gegen Mitchriften, fondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, dass die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, dass Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII)*, Joh, 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, dass Christus durch das Geheimniss des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter, corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, dass die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, dasselbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, dass Leib und Blut bloss Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion iſt bloſs eine kirchliche Handlung, d. i. eine ſolche, welche nur in einer beſtimmten Religionsgeſellſchaft, nehmlich der chriſtlichen, für die Mitglieder derſelben nothwendig iſt, weil ſie der Stifter als ein Symbol vorgeſchrieben hat. Uebrigens iſt ſie zufällig, und kann nicht etwa allen Menſchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch ſeyn müſste, wenn ſie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich ſchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuſs des h. Abendmals erlange der gebeſſerte Menſch die Vergebung ſeiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entſtanden iſt, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein ſolches Gnadenmittel anſehen, iſt ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuſchung, das Symbol mit der Sache, die es vorſtellen ſoll, Beförderung der Fortdauer ſittlich guter Geſinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieſer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiſte des Chriſtenthums (ſ. Chriſtenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4. S. 310.

Complicen.

S. Mitſchuldige.

Compoſition.

S. Zuſammenſetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforſchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daſs man ſich wirkliche Natur, wirkliche Gegenſtände der Erfahrung vorſtellt. Etwas ſich concret oder *in concreto* vorſtellen heiſst, ſich es vorſtellen, wie es wirklich in der Natur zu finden iſt, oder doch, den Geſetzen der Natur gemäſs, zu finden ſeyn könnte. Es iſt dem abſtract oder *in abſtracto* ent-

gegengefetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, dafs man fich blofs **Begriffe** vorftelle, ohne darauf zu fehen, wie das, was durch diefe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenftänden vorhanden feyn mag. Vom Dafeyn Gottes, fagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforfchung feinen Nutzen bewiefe. Das Dafeyn Gottes ift nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenftand der Erfahrung, und eben daher kann auch daffelbe nicht als eine Natururfache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alfo von einer Wirkung fage, fie rühre von Gott her, fo gebe ich keine Natururfache an, und **erkläre nichts.** (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt ift etwas *in abftracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenfchaften zufammen vorhanden ift, von denen bei der Vorftellung eines Kindes überhaupt **abftrahirt**, d. i. nicht darauf gefehen wird; der Begriff eines **bürgerlichen Kindes** ift gegen den eines Kindes überhaupt fchon etwas *in concreto*, weil bei demfelben eine Eigenfchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiftirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, fondern jedes meiner Kinder ift ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenfchaften auch die an fich, dafs es das Kind eines Bürgerlichen ift, von allen den übrigen Eigenfchaften wird aber abftrahirt, und fo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in diefer Rückficht ebenfalls ein Begriff *in abftracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* ift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptft. I. Abfchn. S. 826.

Deff. Schrift über eine Entdeckung I. Abfchn. 13. S. 26. *)

Concupifcenz.

S. **Gelüften.**

Concurrenz.

S. Gemeinschaft. Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations.* Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen bloss der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen eine regelmässige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung, aufgelösete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern *(Minera)* sind Stücken Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heisst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heissen, s. Anschiessen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann sagt (Phys. Beschr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Wasser war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, dass mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen muss, so entstehet auch eine bestimmte äussere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiessen der Theile nennt. Jedoch muss der

Unterſchied natürlicher Weiſe auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflöſungsmittel verändert wird, denn je geſchwinder ſolches verringert oder abgekältet wird, deſto geſchwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zuſammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geſchieht. Die Natur ſcheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieſer Configurationen zu ſpielen, aber wenn ſie genauer betrachtet werden, ſo findet man, daſs die meiſten Veränderungen von wenigen urſprünglichen Figuren ſind. Merkwürdig iſt es, daſs unter den Cryſtallen alle fünf reguläre geometriſche Körper vorkommen.“ S. Anſchieſsen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beiſpiel der druſichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieſes iſt vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgeſtumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinſten Erze iſt. Das zweite Beiſpiel iſt Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieſes iſt vererztes Silber, welches cryſtalliſirt, und als ſechsſeitige Säulen, mit ſechsſeitigen oder dreiſeitigen Endſpitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verſchiedene Cryſtalle vor, zu denen die Kunſt bisher kein in der Natur freies Auflöſungsmittel hat entdecken können. Der groſse Newton ſchrieb den Theilen eine gewiſſe Polarität zu, ſo daſs gewiſſe Seiten einander anzögen, oder einander zurückſtöſsen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, ſagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüſſig geweſene*) Materien im Bruche eine beſtimmte Textur. Wenn man würflichte Cryſtalle von einander ſchlägt, und auf das genauſte betrachtet, ſo findet man oft nichts anders, als ein

---

*) Dieſe Worte müſſen nach M. II, 767. vor Materie ſtehen.

gleichförmiges würflichtes Wesen, welches die Art der Zusammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verursacht, dafs diese Kunststücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und sie auch äufserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anschiefsungen oder Misgeburten entdecken aber, bei näherer Untersuchung, einen höchst wunderbaren Bau, der aus vierseitigen leeren Pyramiden oder Trichtern bestehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zusammengesetzt ist, und diese aus parallelen Fäden. Sechs solche gleich grofse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zusammengesetzt machen gleichsam das Skelet aus, die Hölungen desselben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und so wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant sagt, man habe dieses auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äufserlich verhärtet waren. Da diese innerlich noch flüssig waren, so zapfte man den innern flüssigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anschiefsen konnte, so gab es eine bestimmte Gestalt. Viele von den erwähnten mineralischen Crystallisationen geben oft so überaus schöne Gestalten im Bruch, als wenn sie durch Kunst hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrusen an; worunter man Stücke von durchscheinenden und durchsichtigen Steinen und metallischen Kalken versteht, die eine meist rhomboidische Bruchgestalt von glatter glänzender Fläche und bestimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewisse Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derselben nennt man, weil ihre Materie von ansehnlichem specifischen Gewicht ist, Schwerspath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines schneeweisen Schwerspaths ist z. B. der Aehrenstein (*lapis acerosus*); er hat eine blumichte Gestalt wie ästige Aehren, womit ein festes graues mergelartiges Gestein wie durchwachsen ist, so dafs durchschnittene Tafeln davon ein ausnehmend schönes Ansehen haben. Er ist vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Ofterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgefch. XII. Abfchn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf ift ein vererztes Eifen, und gehört zu den rothen Eifenfteinen, bricht meift ftrahlicht; einzelne keilförmige Stücke find unter dem Namen Blutftein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eifenblüthe ift eine Abart vom Tropfftein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weifse und ihres corallenähnlichen Wuchfes merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beifpiel folcher Naturproducte, die Kunftproducten fehr ähnlich fehen, die Glorie in der berühmteften Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort fahe hier die Stalaktiten oder Tropffteine vegetiren; allein fie find nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchfickernden Waffers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Anfehen nach ift das Flüffige überhaupt älter als das Fefte, und fowohl die Pflanzen als thierifchen Körper werden aus flüffiger Nahrungsmaterie gebildet, fofern fie fich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderft nach einer gewiffen urfprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gefetze der Verwandtfchaft der Materien gemäfs anfchiefsend und fich in Freiheit bildend. Es läfst fich alfo wohl denken, ohne dem teleologifchen Princip der Beurtheilung der Organifation etwas zu entziehen, dafs die Schönheit der feften Körper der Natur und ihrem Vermögen, fich ohne Zwecke nach ihren Gefetzen äfthetifch zweckmäfsig zu bilden, zugefchrieben werden könne. Diefer Meinung ift auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle fefte Körper, fagt er, fcheinen aus oder in flüffigen Materien zufammen zu wachfen. Es find aber bei diefer Bildung der feften Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologifches, nach welchem es fcheint, als habe ein Verftand alles auf die Erreichung gewiffer Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmäfsigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemifches, nach welchem, gewiffen Attractionsgefetzen ge-

mäſs, ſich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und ſchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmoſphäre, ein Gemiſch verſchiedener Luftarten, ſo kalt iſt, daſs die Dünſte, welche aufgelöſete wäſsrige Feuchtigkeiten ſind, ſich durch Abgang des Wärmeſtoffs gleich im erſten Augenblicke von der Atmoſphäre ſcheiden, oder niedergeſchlagen werden, und anſchieſsen, ſo entſteht der Schnee. Dieſer hat verſchiedene, oft ſehr künſtlich ſcheinende und überaus ſchöne Figuren, welche von der Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung abhängen. Nach dem teleologiſchen Princip ſollen nun vielleicht dieſe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch ſeine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemiſchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, daſs die Configurationen des Schnees davon herrühren, daſs ſich die kleinen Theile der feſtwerdenden Körper mit ihren gröſsten Seitenflächen am ſtärkſten anziehen, und ſich alſo mit dieſen Flächen zuſammenlegen; geſetzt nehmlich, die erſten Anlagen zum Schnee ſind gleich groſse Kugeln, ſo haben um eine Ebene um jede ſolche Kugel herum gerade ſechs andere Platz, und ſo werden ſich nach der Richtung derjenigen Durchmeſſer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in dieſer Richtung am ſtärkſten iſt (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Schnee). Dieſes geſchieht alſo nach chemiſchen Geſetzen, denn wir nennen das eine chemiſche Wirkung der Körper auf einander, wenn ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, ſ. Wirkung, chemiſche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äſthetiſch zweckmäſsig, d. i. ſo, daſs dadurch unſere Einbildungskraft mit unſerm Verſtande in Einſtimmung geſetzt und das Gefühl der Luſt erweckt wird, vermöge deſſen man die Configurationen des Schnees ſchön nennt. Eben ſo verhält es ſich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Muſcheln u. ſ. w. ſowohl ihrer Geſtalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck ſei, uns dieſe Luſt zu machen, und ſie ihre Formen für unſer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unſrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, dafs etwas fchön fei, wird im Artikel Zweckmäfsigkeit unterfucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.

Bergmann. Phyfik. Befchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congrefs.

S. Zufammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Conftitution,

conftitutio (ftatus publici), conftitution. Man nennt den rechtlichen Zuftand eines Volks unter einem fie vereinigenden Willen die Conftitution. Man mufs nehmlich einen Unterfchied machen zwifchen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menfchen, ift eine Anzahl Menfchen, die durch kein Vernunftprincip unter fich zufammenhängen, oder in Verbindung ftehen. Gefetzt, ein einzelner Menfch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menfchen, fo machen fie zufammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Affociation), in der die Menfchen mit einander ftehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk ift eine Menge von Menfchen, welche in einem rechtlichen Zuftande unter einem fie vereinigenden Willen leben, um deffen, was rechtlich ift, theilhaftig zu werden. Der Zuftand, worin das Volk lebt, ift rechtlich, heifst, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein phyfifcher; nicht auf Gewiffen, denn das wäre ein ethifcher Zuftand, fondern) auf folchen Forderungen, die ein jedes Mitglied diefes Volks für feinen eigenen Willen anerkennen mufs, f. Recht. Ihr Wille ift daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller ift. Diefer rechtliche Zuftand nun, in wel-

chem sich das Volk befindet, heisst seine **Constitution**, **Verfassung**, **Staatsverfassung**, **Regierungsform** (*forma reipublicae s. civitatis*), s. Staat, Staatsbürger, Zustand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, ausser der erklärten **objectiven** Bedeutung des Worts Constitution, eine **subjective**. Nach dieser heisst es der empirische Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zustand tritt. So kann man sagen, heute geschahe die **Constitution** des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menschen, die bisher in den Amerikanischen Wäldern lebten, kann sich noch in Zukunft zu einem Volk **constituiren**. Kant nennt den Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, den ursprünglichen **Contract**. Ich unterscheide aber diesen als Idee, die bei der Constitution vorausgesetzt werden muss, von dem Constitutionsact, welcher von der Idee des ursprünglichen Contracts abgeleitet ist, und in der Zeit geschieht. Kein Volk hat den ursprünglichen Contract je geschlossen; aber jedes Volk muss seine, oft sehr rechtswidrige und in der Zeit entstandene Constitution (deren Ursprung oft nicht zu erforschen ist, und ob er rechtmässig sei, nicht erforscht werden darf) nach dem ursprünglichen Contract beurtheilen und verbessern. (K. 168.).

3. Endlich heisst **Constitution** auch die Sammlung von Gesetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Bestimmungen des rechtlichen Zustandes, worin sich das Volk gesetzt hat, oder die Bestimmung der Staatsverfassung durch Gesetze. In dieser Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er sagt: „es kann selbst in der **Constitution** kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich, im Fall der Uebertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken.“ Wenn er aber sagt: also ist die sogenannte gemässigte Staatsverfassung, als **Constitution** des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der ersten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfassung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts Conſtitution müſſen wohl unterſchieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anſtoſsen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Conſtitutionsgeſetze,

Conſtitutionalgeſetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Beſtimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert ſeyn. Die geſetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen ſoll, und ſie alſo Niemand muſs Unrecht thun können, dies iſt aber nur möglich, wenn das Volk ſich ſelbſt das Geſetz giebt (K. 165.).

2. Die Conſtitutionsgeſetze unterſcheiden ſich von den übrigen bürgerlichen Geſetzen dadurch, daſs ſie bloſs für das Oberhaupt des Staats gegeben ſind, und daſs ſie gegen daſſelbe nicht mit Zwang durchgeſetzt werden können. Alle übrigen Geſetze ſind für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, daſs ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberſte Befehlshaber die Conſtitutionalgeſetze übertritt, ſo darf ſich ihm Niemand widerſezzen, und Niemand kann ihn einſchränken, beides widerſpricht dem Begriff eines oberſten Befehlshabers (ſ. Conſtitution).

Conſtitutiv.

objectiv beſtimmend, geſetzgebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie etwas anderes ſeyn muſs oder ſeyn ſoll. So iſt z. B. das Princip aller Axiomen der Anſchauungen conſtitutiv für die Erfahrung nicht nur, ſondern auch für die Anſchauung (ſ. Axiomen der Anſchauung). Es heiſst: alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen. Durch dieſen Grundſatz wird *a priori* feſtgeſetzt, daſs uns gar keine andern Erfahrungsgegenſtände vorkommen können, als ſolche, die wir als

ausgedehnte Grösen anschauen müssen. Darum heisst derselbe ein constitutiver Grundsatz für die Anschauung und Erfahrung. Das Constitutive ist dem Regulativen entgegengesetzt, welches nicht *a priori* bestimmt, wie etwas seyn muss oder soll, sondern wie etwas gesucht werden muss. Ein solcher regulativer Grundsatz ist z. B. der Grundsatz der Beharrlichkeit. Er heisst: Alle Erscheinungen enthalten die Substanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechseln. Dieser Grundsatz ist nun zwar auch constitutiv in Ansehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenstand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechseln. Aber er ist nicht constitutiv für die Anschauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieses bestimmt, wie die Anschauung ohne Ausnahme seyn muss, der Grundsatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muss, welches gar nicht angeschauet werden kann, nehmlich die Substanz. Alles, was wir anschauen, sind Accidenzen oder wechselnde Bestimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Substanz zum Grunde legen müssen, an der sie wechseln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundsätze, die für die Anschauung constitutiv sind, bestimmen, wie die Erscheinungen angeschauet werden müssen, wenn sie möglich seyn sollen, oder wie sie nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung (Synthesis) sinnlich dargestellt (construirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erscheinungen, der Anschauung nach, extensive, und der Empfindung nach, intensive Grösen sind, so müssen sie der Wissenschaft solcher Grösen, d. i. den Grundsätzen und Lehrsätzen der Mathematik unterworfen seyn. Die Geometrie ist nehmlich die Wissenschaft ausgedehnter Grösen, daher berechtigt uns der Grundsatz, dass alle Erscheinungen der Anschauung nach ausgedehnte Grösen sind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenstände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anschauung nach, eine Erkenntniss verschaffen wollen, so bestimmen jene für die Anschauung constitutiven Grundsätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und also vollkommener Sicherheit, von derselben vorher, dass sie eine ausgedehnte Grösse haben müsse; denn sonst könnte keine Anschauung derselben möglich seyn; dass folglich ein Theil nach dem andern von derselben in mein Bewusstseyn werde aufgenommen werden müssen (welches eben die mathematische Synthesis der Ausdehnung ist), wenn ich eine Anschauung von derselben erhalten soll. Da nun die Sonne, auf diese Weise, eben so, wie die Anschauung des Raums, in dem sie sich befindet, und mit demselben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entsteht, dass meine Sinne afficirt werden, und ich so eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und sie alle in Ein Bewusstseyn verknüpfe); so folgt, dass die Geometrie auf sie anwendbar ist, und ihre Grösse muss bestimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, so folgt aus jenen Grundsätzen, dass dasselbe eine intensive Grösse seyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muss, der einen gewissen Grad hat, so dass ich mir diese Empfindungen schwächer oder stärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intensiver Grössen auf diese Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundsätzen und Lehrsätzen der Mathematik intensiver Grössen zu bestimmen. Eine intensive Grösse ist nehmlich eine solche, zu deren Vorstellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, dass ich einen Theil derselben nach dem andern hinzusetze; sondern die intensive Grösse ist auf einmal da, und ich kann von ihr bloss auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtstrahls ist nicht wie die Anschauung der Sonne nach und nach, sondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtstrahl nach dem andern in mein Bewusstseyn auffasse, so entstehet nicht eine stärkere Empfindung,

sondern die Anschauung einer grösſern Erscheinung. Da nun, durch die angeführten Grundsätze, die Anschauung und Empfindung den Gesetzen der Ausdehnung und Intensität unterworfen wird, so bin ich berechtigt, die Zahlgrösſen sowohl auf die Grösſe der Sonne in der Anschauung, als auch auf die Stärke des Lichts derselben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht messe, anzunehmen, und zu sagen, das Sonnenlicht ist der Empfindung nach so stark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verursachen würden. So wird also auch die Empfindung durch Kunstgriffe der Mathematik anschaulich gemacht, oder *a priori* sinnlich dargestellt (construirt); denn 200000 Vollmonde selbst hat noch Niemand auf einmal gesehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Dasſ die Analogien der Erfahrung nicht constitutiv für die Anschauung, obwohl für die Erfahrung sind, d. h. dasſ sie nicht die Anschauungen *a priori* der Erscheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anschauungen, sondern blosſ die Erfahrung in Ansehung des Daseyns der Dinge, doch ohne sie sinnlich *a priori* darstellen zu können, nach nothwendigen Gesetzen bestimmen, ist im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig ist die Untersuchung, was Kant unter constitutiven Erkenntnisſvermögen verstehet, welche wir daher hier noch anstellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die sich nicht weiter aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen lassen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntnisſvermögen;
b. das Gefühlsvermögen; und
c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erste allein beziehen wir unsre Vorstellungen auf Gegenstände, oder betrachten sie als solche Gedanken, die nicht blosſ Hirngespinste der Phantasie

ſind, nicht bloſs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein bloſses Spiel derſelben ſind, ſondern einen Gegenſtand richtig vorſtellen, d. i. unſre Vorſtellungen werden Erkenntniſſe. Durch das zweite wird mit unſern Vorſtellungen ein Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden, wodurch nicht erkannt, ſondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unſer Subject verurſacht wird, die, wenn das Object, welches ſie in uns hervorbringt, zweckmäſsig für unſer Subject iſt, Luſt, im Gegentheil Unluſt genannt wird. Durch das dritte wird mit unſern Vorſtellungen die Möglichkeit verbunden, daſs das Subject derſelben durch ſie Urſache der Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben werde, oder daſs das Subject eine Begehrung des Gegenſtandes habe. So wie alſo ein Object aufs Subject blind wirken kann, ſo kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides geſchieht vermittelſt Vorſtellungen.

Das Subject hat bei ſeinen Vorſtellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabſcheuet wird), und wirkt das Object.

So iſt es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Weſen noch das Erkenntniſsvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demſelben möglich wird, ſich zu ſeinen Vorſtellungen einen Gegenſtand zu denken, der dadurch vorgeſtellt wird. Bei den vorſtehenden beiden blinden Verhältniſſen, worin das Subject mit dem Gegenſtande ſtehet, muſs das Subject wenigſtens eine Anſchauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demſelben ſo gegeben wird, daſs das Subject daſſelbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Weſen iſt aber dieſe Anſchauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was iſt das, was ich mir vorſtelle? Dieſe Anſchauungsfähigkeit heiſst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, ſo wie ohne ſie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntniſsvermögen hat aber drei Zweige:
1. den Verſtand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verſtand denken wir uns den Gegenſtand in einer einzigen Vorſtellung, die wir Begriff nennen; zwiſchen dem Begriff und ſeinem Gegenſtande muſs aber eine ſolche Beziehung ſeyn, daſs auch der Begriff zu dieſem Gegenſtande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heiſst. Der Verſtand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daſs es auch der richtige Begriff vom Gegenſtande wird. Da aber der Gegenſtände unendlich viele ſind, ſo würde unſer Geſchäft zu denken und zu urtheilen endlos ſeyn, und wir würden nicht zu einer Ueberſicht gelangen, und uns folglich in unſrer Erkenntniſs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verſtande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung von mehreren Gegenſtänden (derſelben Art), die er alle vorſtellt, zu denken. Wir müſſen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenſtand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder ſeine Eigenſchaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und ſo die Erkenntniſs des einzelnen Gegenſtandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieſes Vermögen iſt die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt, den wir einen Baum nennen, ſo kann ich ihn nun mit meinem Verſtande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorſtellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zuſammen faſſen, welcher der Begriff von einem Baume heiſst; zugleich erkenne ich dieſen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daſs dieſer Begriff wirklich dem Gegenſtande Baum, und nicht etwa dem Gegenſtande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Beſtimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

f. w. auf den befondern Baum an, den ich erkennen will, und beftimme ihn durch jene Merkmale.

7. Diefe Erkenntnifsvermögen find nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. conftitutiv.

Sie find formal, heifst, fie werden von allen Gegenftänden ohne Unterfchied gebraucht, um fie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch fie. Denn zu allem Erkennen gehört, dafs der Verftand Begriffe bilde, dafs die Urtheilskraft diefe Begriffe vom Gegenftande ausfage, oder urtheile, und dafs die Vernunft das befondere an jedem einzelnen Gegenftande, fo weit es möglich ift, in dem allgemeinen Begriff auffuche, den der Verftand gebildet hat, d. h. fchliefse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schlufs, in jedem Urtheil aber der Schlufs verfteckt, im Schlufs liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber ftets find fie alle drei zufammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, fo denke ich mir einen Inbegriff von Vorftellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. f. w., die alle zufammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält alfo die verfteckten Urtheile:

der Gegenftand Baum hat Wurzeln,
der Gegenftand Baum hat Zweige u. f. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenftande, der ein Baum ift, gilt, fo liegen in jedem Begriff auch fo viel verfteckte Schlüffe, als Vorftellungen im Begriffe find, z. B.

Die einzelnen Vorftellungen, die in jedem Begriff enthalten find, müffen in jedem Gegenftande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun find die Vorftellungen Wurzeln, Zweige u. f. w. an jedem Baum zu finden;

Alfo gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. f. w.

Begriffe bilden, urtheilen und fchliefsen find alfo die drei Operationen des Erkenntnifsvermögens, ohne die kein Erkennen ftatt finden kann. Sie machen

also zusammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniss zu sehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man also die drei Zweige des Erkenntnissvermögens auf diese Weise formal, so nennt man sie den formalen Verstand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von diesen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphilosophie genannt werden kann; sie lehrt uns logisch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniss nichts ausmachen, sondern lehrt nur, wie die Form derselben beschaffen seyn muss. So sind also Verstand, Urtheilskraft und Vernunft logische Erkenntnissvermögen, oder solche, ohne die man, als *conditio sine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein diese Vermögen als logische zu betrachten, ist nur eine Abstraction; denn wenn sie zum Erkennen wirken, so bringen sie auch gewisse Erkenntnisse aus sich selbst hervor, durch welche sie alle in der Anschauung gegebene Gegenstände bestimmen, und etwas zu dem durch die Anschauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenstand erst erkennbar wird. Dies sind die Erkenntnisse *a priori*, und in so fern diese aus dem Erkenntnissvermögen entspringen, und die Anlage zu denselben im Erkenntnissvermögen liegt, ehe noch ein Gegenstand gegeben ist, heissen sie eben *a priori*. Die Erkenntnissvermögen, in Ansehung dieses Gebrauchs, sind, weil dadurch Erkenntnisse *a priori* möglich werden, transscendentale, und als solche entweder regulative oder constitutive Vermögen. Sie sind regulative Vermögen, wenn sie Erkenntnisse *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniss immer weiter fortzusetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen sind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologisches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenstand mit seinem Begriff vergleiche, so gehet entweder der Gegenstand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenſtand her; im erſtern Fall ſehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenſtande angemeſſen iſt, das geſchieht durch die logiſche Urtheilskraft; oder ich ſehe zu, ob der Gegenſtand dem Begriffe angemeſſen iſt, der dann der Grund deſſelben iſt, dann beurtheile ich den Gegenſtand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes enthält, iſt der Zweck deſſelben. Das Vermögen dieſer Beurtheilung heiſst die teleologiſche Urtheilskraft; ſie giebt nehmlich dem Verſtande das Regulativ, die ganze Natur ſo zu betrachten, als ſei ſie das Product einer Cauſalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verſtand überall Zwecke bei der Hervorbringung derſelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen ſpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Beſondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortſchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heiſsen, ſtellt ſie dem Verſtande als Regulative auf, das heiſst, als Regeln zum Fortſchreiten in der Erkenntniſs; dergleichen ſind z. B. Welt, Gott u. ſ. w. (U. LVII. C. 357.) ſ. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verſtand bekömmt alſo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann ſich aber nicht ſelbſt ein Regulativ ſeyn; denn er iſt das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniſs entſteht, oder welches der Natur das Geſetz giebt, wodurch ſie ein Erfahrungsgegenſtand wird. Was alſo aus ihm entſpringt, iſt immer conſtitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anſchauungen geht; ob er gleich auch regulativ fürdie Anſchauung ſeyn kann, wie in den dynamiſchen Verſtandesgrundſätzen, z. B. dem der Cauſalität.

9. Die Erkenntniſsvermögen ſind endlich auch conſtitutive Vermögen, das heiſst ſolche, welche den drei Seelenvermögen Geſetze vorſchreiben, oder beſtimmen, wie die Erkenntniſs ſeyn muſs, wie

das Gefühl ſeyn ſollte, und wie die Begehrung ſeyn ſoll. Nehmlich

a. der Verſtand iſt conſtitutiv für das Erkenntniſsvermögen, oder beſtimmt die nothwendigen Geſetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft iſt conſtitutiv für das Gefühlsvermögen, oder beſtimmt daſſelbe nothwendig, ſo daſs das Object als zweckmäſsig für Jedermann beurtheilt und ſo als ſchön, häſslich, allgemein, gefühlt werden ſollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* beſtimmte Gefühlsvermögen heiſst der Geſchmack.

c. die Vernunft iſt conſtitutiv für das Begehrungsvermögen oder beſtimmt daſſelbe ſo, daſs es bloſs nach dieſen Beſtimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden iſt oder wollen ſoll (U. LVI), Das von der Vernunft *a priori* beſtimmte Begehrungsvermögen heiſst der Wille, und die Vernunft, in ſofern ſie das Begehrungsvermögen beſtimmt, die practiſche Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als conſtitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häſslichen oder des moraliſchen Guten und Böſen dienen, indem das Schöne und Häſsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und alſo erkannt, ſondern nur gefühlt werden kann, das moraliſche Gute und Böſe aber ſelbſt Begriffe ſind, durch die nicht erkannt wird, ſondern das Begehrungsvermögen beſtimmt werden ſoll; ſo hören ſie doch darum nicht auf Erkenntniſsvermögen*) zu ſeyn.

---

*) Der Recenſent des 2. Th. der Marginalien ſchlieſst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntniſsvermögen: der Verf. ſei nicht in den Geiſt der critiſchen Philoſophie eingedrungen, weil die practiſche Vernunft und äſthetiſche Urtheilskraft keine Erkenntniſsvermögen wären. Jener Ausdruck iſt aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäſs, der ſelbſt in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt ſind, S. 586 ſagt: Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung

Unser gesammtes Erkenntnissvermögen, sagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf diesem ist es gesetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf diesem ist es gesetzgebend für das Begehren). Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe (der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. s. w.) geschieht durch den Verstand und ist theoretisch; die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist practisch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn sie ist weder gesetzgebend für Gegenstände, die da sind, noch für solche, die da seyn sollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie ist bloss constitutiv für das Subject, und bestimmt durch das Gefühl der Lust und Unlust die Gegenstände als zweckmäfsig für unser Erkenntnissvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäfsigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntnissvermögen, denn

a. der Verstand schreibt der Natur die Gesetze *a priori* vor, und erklärt sie dadurch für einen Inbegriff von Erscheinungen, denen vielleicht ein übersinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbestimmt läfst.

b. die Vernunft schreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Gesetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden soll, und bestimmt da-

---

der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntnissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Geschmackscritik eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im System unsrer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine viel verheifsende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths lassen sich nehmlich insgesamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntnissvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss, zum Grunde."

gung diefer Anfchauung ift endlich felbftthätig, heifst, fie wird dem Erkenntnifsvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empirifchen Anfchauung dasjenige, was an derfelben empirifch ift; das Erkenntnifsvermögen verhält fich nicht leidend (paffiv) bei diefer Hervorbringung, fondern thätig (activ) oder wirkt fie felbft (E. 12 *).

2. Die Darftellung (Conftruction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anfchauung, die demfelben correfpondirt, kann nur durch die blofse Einbildungskraft gefchehen. Das gefchieht nehmlich fo, wie in dem vorhergehenden Beifpiele von einem gleichfeitigen Triangel ift gezeigt worden. Man ftelle fich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derfelben ift hier nicht die Rede. Man müfste fich alfo eigentlich eine Linie vorftellen, die jede kleine oder grofse Länge hätte; da diefes aber nicht möglich ift, und jede begrenzte Linie in Anfehung ihrer Länge beftimmt ift, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; fo ift die Linie, fo wie fie gefordert wurde, in der Anfchauung fchematifch, oder nur durch ein Schema zu conftruiren. Sie wird aber, vermittelft der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargeftellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich beftimmte Linie, bei der wir alfo von ihrer beftimmten Länge abftrahiren. Und fo fährt nun die blofse Einbildungskraft fort, den gleichfeitigen Triangel zu conftruiren, wie es in Acroamatifch, 1. gezeigt worden ift. Ift nun der Begriff, welcher conftruirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, fo heifst das rein conftruiren, und die Darftellung eine reine Conftruction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beifpiele einer folchen reinen Conftruction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maafsftab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu beftimmen, fo fragt es fich, wie viel Vollmonde z. B. auf diefelbe Stelle einer Tafel fcheinen müfsten, damit diefe Stelle eben fo erleuchtet würde, als fie erleuchtet wäre, wenn blofs das Sonnenlicht auf diefe Stelle fiele. Man

hat gefunden, daſs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Dieſe Zuſammenſetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurſachen würde, iſt eine Conſtruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniſſe zum Vollmondlicht. Sie geſchieht durch die bloſse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man ſie nicht machen. Auch geſchieht ſie *ſchematiſch*, denn dieſe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müſſen uns dieſe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröſse und der Erleuchtung des Vollmonds vorſtellen, aber dann ſind ſie keine Vollmonde, ſondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unſerm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben ſind, z. B.

4 verhält ſich zu 8 wie 6 zu . . . . —

ſo iſt dadurch auch das vierte 12 *a priori* beſtimmt, ohne daſs ich es erſt in der Erfahrung aufſuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erſten (4) dividire, ſo heiſst das, ich conſtruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) iſt. Das vierte Glied wird ſo wirklich durch die drei übrigen dargeſtellt. Der Arithmetiker drückt das durch ſymboliſche Conſtruction aus, d. i. durch eine Darſtellung vermittelſt Zeichen

$$\frac{8 . 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterſcheidet ſich darin weſentlich von der Philoſophie, daſs allen ihren Demonſtrationen ſolche reine Conſtructionen zum Grunde liegen. Dieſer Unterſchied iſt im Artikel Acroamatiſch gezeigt worden. In der Philoſophie haben wir bloſs Begriffe, und erkennen durch ſie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff sein Gegenstand gegeben, und an demselben die Richtigkeit des Begriffs angeschauet (C. 741.). Daher rührt eben der grosse Unterschied in der Evidenz oder untrüglichen Gewisheit zwischen metaphysischen und geometrischen Sätzen. Bei einem geometrischen Satze sehe ich den Gegenstand vor mir, denn ich construire ihn, oder ich gebe mir den Gegenstand zu meinem Begriff, ich stelle mir den Gegenstand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (s. Acroamatisch) vor; diese sollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichseitigen Triangel u. s. w. mechanisch machen könne, sondern wie er construirt werden könne, nur damit zu beweisen, dass der Gegenstand des Begriffs kein Hirngespinst sei, oder dass der Begriff einen wirklichen Gegenstand habe. In der Metaphysik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenstand nicht beifügen, ich sehe ihn also da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das blosse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngespinsten zu beschäftigen. Gesetzt, ich will die Beschaffenheiten und Eigenschaften eines gleichseitigen Triangels untersuchen, so ist vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen solchen Gegenstand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein solches Ding in der Erfahrung gebe; das zu untersuchen überläfst er dem Naturhistoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenständen gültig sei, dem Transscendentalphilosophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anschauung des Raums ein gleichseitiger Triangel möglich sei? Daher muss er nun zeigen, wie ein solcher Triangel in der reinen Anschauung, vermittelst der Einbildungskraft, entstehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatisch 1 u. 2 gezeigt worden, construiren, d. i. dem Begriff vom gleichseitigen Triangel einen Gegenstand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff ist. In der Kunstsprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erst die Realität seines Begriffs durch die Construction dar, ehe er etwas von diesem seinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f.). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergehet, er für E über dem Horizont erhaben iſt. Nun weiſs man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die **transſcendentale Aeſthetik** genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es möglich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die Bedingung iſt, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem anderm am Himmel erſcheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Conſtruction eines Begriffs *a priori* wird alſo eine **nicht empiriſche** Anſchauung erfordert,

d. i. eine ſolche, die nicht in der Erfahrung, ſondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Dieſe iſt als Anſchauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt ſie als die Conſtruction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorſtellung iſt) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören. So conſtruire ich einen gleichſeitigen Triangel Fig. 2, ſ. Acroamatiſch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichſeitigen Triangel, daſs er ein von drei gleichen Seiten eingeſchloſſener Raum ſei, einen Gegenſtand, der ihm correſpondirt, entſpricht, d. i. ich mache wirklich einen ſolchen gleichſeitigen Triangel. Das thue ich nun entweder ſo, daſs ich mir ihn durch bloſse Einbildung in der reinen Anſchauung darſtelle, oder ſo, daſs ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides geſchieht *a priori*, denn das Muſter dazu iſt aus keiner Erfahrung erborgt, ſondern geſchieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweiſung im Artikel Acroamatiſch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur iſt freilich eine Erſcheinung, und wird empiriſch angeſchauet; allein ſie ſtellt nur das Object der reinen Anſchauung dar, und drückt den Begriff in ſeiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anſchauung, die es darſtellt, ein Individuum iſt. Denn es wird dabei von allen den Beſtimmungen abſtrahirt, die dieſes Bild zu einem ſolchen Gegenſtande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden iſt; z. B. die Gröſse des Triangels, die Länge der Seiten, wie ſchwach oder ſtark ſie gezeichnet ſind, daſs der Triangel auf dieſem oder keinem andern Papiere ſtehet, gerade in dieſem Exemplare des Wörterbuchs zu finden iſt, ſind Beſtimmungen, auf die wir gar nicht ſehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abſtrahiren, wenn wir von der Conſtruction des gleichſeitigen Triangels reden, und das Bild deſſelben auf dem Papiere als dieſe Conſtruction betrachten. Denn alle dieſe Beſtimmungen

ſind ſolche, die, wenn ſie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichſeitigen Triangels verſchieden wären, doch den Begriff dieſes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal ſo lang, aber nur gleich, oder wären ſie auch auf Holz vorgezeichnet, und ſchlöſſen nur den Raum ein, ſo wäre es immer ein gleichſeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einſt Archimedes) mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäſsig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte (E. 13 *).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und weſentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterſchiede zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Erkenntniſs einen deutlichen Begriff machen. Die philoſophiſche Erkenntniſs betrachtet das Beſondere im Allgemeinen. Sie ſtellet z. B. den Begriff einer Urſache auf, unter dieſem ſind mehrere Arten von Urſachen, z. B. phyſiſche, teleologiſche, moraliſche enthalten, welche alle ihre Beſtimmungen als Urſachen in dem einzigen Begriff einer Urſache haben, ſo daſs, wenn ich weiſs, was eine Urſache iſt, ich auch weiſs, was eine phyſiſche Urſache als Urſache iſt, nur daſs bei derſelben noch die Beſtimmung des phyſiſchen hinzukommt. So betrachtet alſo die philoſophiſche Erkenntniſs das Beſondere, phyſiſche Urſache, teleologiſche Urſache u. ſ. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urſache überhaupt. Mit der mathematiſchen Erkenntniſs iſt es gerade umgekehrt, denn dieſe betrachtet das Allgemeine im Beſondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenſtande, und ſie betrachtet dieſen nun, indem ſie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conſtruirt, und wohl gar das Bild deſſelben auf dem Papiere entwirft. In dieſem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenſchaften des Triangels überhaupt, und

hat ſie in dieſem einzelnen Triangel in der Anſchauung vor ſich: abſtrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht weſentlich iſt, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröſse der einzelnen Winkel, u. ſ. w. Beide Arten der Erkenntniſſe, die philoſophiſche und mathematiſche, haben nehmlich das mit einander gemein, daſs ſie beide *a priori* und vermittelſt der Vernunſt, nicht *a poſteriori* und vermittelſt der Erfahrung, ihren Gegenſtand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiſſe allgemeine Bedingungen der Conſtruction, z. B. daſs der Triangel gleichſeitig iſt, beſtimmt iſt, ſo muſs auch der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne, ſtrenge genommen, nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden. Denn die reine Anſchauung iſt, ſtrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, denn dieſer kann nur etwas in der Erfahrung ſeyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anſchauung iſt aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenſtand darſtellt, und eine Vorſtellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenſtand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterſchied man Mathematik von Philoſophie durch den verſchiedenen Gegenſtand, den ſie zu bearbeiten haben. Man ſagte nehmlich, die Mathematik habe bloſs die Gröſse oder Quantität, die Philoſophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforſchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urſache. Die mathematiſche Behandlungsart des Objects, d. i. die Form der mathematiſchen Erkenntniſs, iſt die Urſache, daſs ſie nur auf Gröſsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröſsen läſst ſich conſtruiren oder *a priori* in der Anſchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läſst ſich nur *a poſteriori* oder in einer empiriſchen Anſchauung darſtellen. Sind alſo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen (V[illegible]unfterkenntniſſe), ſo ſind ſie gar keiner Anſcha[illegible]. Die Philoſophie hält ſich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmnngen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden ift. So conftruirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchftabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröfse durch a, und jede andere mögliche Gröfse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heifst, wenn man die beiden Gröfsen a und b zu einander addirt, fo kommt eine Gröfse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei diefer fymbolifchen Conftruction wird von der übrigen Befchaffenheit des Gegenftandes gänzlich abftrahirt, es foll blofs diejenige Befchaffenheit deffelben, dafs er eine Gröfse ift, gedacht werden. Diefe fymbolifche Conftruction wählt fich alsdann eine gewiffe Bezeichnung aller Conftructionen von Gröfsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. fie drückt die Zahlen durch gewiffe beftimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. f. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den erften Buchftaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen $+$, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen $-$, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch blofse Zufammenftellung ab u. f. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V, als $\sqrt{a}$. Und fo kann nun die fymbolifche Conftruction, nachdem fie auf diefe Weife den allgemeinen Begriff der Gröfsen, nach den verfchiedenen Verhältniffen derfelben, bezeichnet hat, alle Behandlung derfelben, die durch die Gröfse erzeugt und verändert wird, nach gewiffen Regeln in der Anfchauung darftellen. Es foll z. B. eine Gröfse durch die andere dividirt werden, fo bezeichnet die Arithmetik erft beide Gröfsen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Faffe acht Zentner wären, diefe Gröfse mit 8, und wenn diefe acht Zentner unter zwei Perfonen getheilt werden follen, diefe Gröfse mit 2; dann fetzt fie beide Charactere nach der Form zufammen: welche die Divifion bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt alfo die Arithmetik vermittelft einer fymbolifchen Conftruction, welche die Gröfsen nur analogifch bezeichnet, eben fo gut, wie die Geometrie vermittelft der oftenfiven Conftruction, welche die Gröfse felbft darftellt, zur anfchaulichen Erkenntnifs des Gegenftandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philofophifchen Wiffenfchaften, durch ihre blof-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs diſcurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. Ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtande des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laffe, wodurch ich eine Erfahrungsanfchauung deffelben bekomme. Nun kann ich an der Conftruction des Triangels fehen, was er alles für Eigenfchaften habe, die nicht in dem blofsen Begriffe deffelben liegen, zumal wenn ich gewiffe Hülfslinien hinzufetze, woraus die Befchaffenheit des Triangels, vermittelft der reinen Anfchauung deffelben, oder feines Schemas, noch mehr erhellet. So entfpringt alsdann z. B. der fynthetifche Satz, dafs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich find, welchen Satz Niemand, mit allen Künften der Logik, je aus dem blofsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus diefem Beifpiele erhellet alfo deutlich genug, welch ein grofser Unterfchied ift zwifchen dem discurfiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, blofs durch Begriffe vorftelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conftruiren, und demfelben durch die reine Anfchauung feinen Gegenftand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* conftruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematifiren oder philofophiren, d. h. ihn mathematifch oder philofophifch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder fchon eine reine Anfchauung in fich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne dafs meine Einbildungskraft die Anfchauung dazu fich vorftellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch feine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingefchloffenen Raum und drei Linien, aber diefe Prädic[illegible] find nicht denkbar, ohne fie fich, und damit den g[illegible] Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuftellen[illegible] nun ein [illegible] iefe Befchaffenheit hat, fo ka[illegible] nftruirt [illegible] Zuweilen ift das aber nicht [illegible] z. B. b[illegible] griff Urfache, welcher de[illegible] von eine[illegible] das einem [illegible] dern (der V[illegible] othwen[illegible] mer vorh[illegible] Wenn i[illegible] auch[illegible] gehen i[illegible] bildung[illegible] könn[illegible] das doc[illegible] it der [illegible] noth[illegible]

folglich kann der Begriff Urſache nicht conſtruirt werden. Ich kann alſo ihn nur discurſiv denken, durch ſeine Merkmale, und über ihn philoſophiren. Wenn man durch einen ſolchen Begriff ſynthetiſch und *a priori* urtheilen will, ſo geſchieht es nur dadurch, daſs er eine ſolche Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich ſeyn könnte. Daher muſs alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig ſeyn, und dieſes allein kann ſynthetiſche Sätze *a priori* geben, ohne alle Conſtruction, z. B. alle Veränderungen müſſen ihre Urſache haben, warum? nicht weil dieſer Satz im Begriff Urſache liegt, ſondern weil ohne den Begriff Urſache keine Erfahrung vom Nacheinanderſeyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unſrer bloſsen Vorſtellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterſcheiden können, als dadurch, daſs das erſte zufällig, das letztere nothwendig iſt. Aber die Nothwendigkeit kömmt erſt durch jenes Geſetz der Urſache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anſchauungen iſt aber keine *a priori* gegeben, als die bloſse Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erſcheinungen iſt empiriſch. Alſo laſſen ſich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe conſtruiren, und zwar entweder als Quanta, dann müſſen ſie zugleich eine Qualität, d. i. eine Geſtalt haben, und die Conſtruction iſt geometriſch, durch Linien, Flächen und geometriſche Cörper; oder als bloſse Quantitäten, abſtrahirt von aller Qualität oder Beſchaffenheit; dann iſt die Conſtruction bloſs eine Zuſammenſezzung (Syntheſis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Conſtruction iſt arithmetiſch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchſtaben (C. 748.).

13. Man kann transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transſcendentale Sätze ſind nehmlich ſolche ſynthetiſche Sätze, worin kein empiriſcher Begriff iſt, und deren Begriffe doch nicht conſtruirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze ſelbſt nicht conſtruirt werden, ſondern ſie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch ſolche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelſt derſelben gegebenen Sätze, Erſahrung allein möglich iſt (C. 748.).

14. Die rationale und mathematiſche Erkenntniſs bezieht ſich alſo durch Conſtruction des Begriffs auf ihren Gegenſtand; die rationale und philoſophiſche durch die Syntheſis der Erfahrung, die ohne ſie nicht möglich iſt; die empiriſche und mechaniſche durch eine Wahrnehmung. Die erſtere giebt nothwendige und zwar apodictiſch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictiſch discurſive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, ſ. Apodictiſch. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. *a priori* in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniſs bekommen; den transſcendental-philoſophiſchen Begriff einer Realität kann ich nur durch ſeine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er iſt nur darum ſelbſt etwas reelles und nicht ſchimäriſches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, daſs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empiriſchen Anſchauungen gedacht werden könnte, und alſo die Vorſtellung eines Erfahrungsgegenſtandes gar nicht möglich wäre. Eben ſo kann ich den Begriff der Urſache nicht conſtruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen ſind aber keine reinen Anſchauungen, und laſſen ſich *a priori* nicht geben, folglich läſst ſich auch der Begriff Urſache, durch welchen bloſs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conſtruiren. Dem empiriſchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter dieſem Namen vorkömmt, beifügen, und auf ſolche Weiſe eine ſynthetiſche, aber empiriſche, d. i. bloſs eine aus Erfahrung entſprungene Erkenntniſs bekommen (C. 749.).

15. Wir h[illegible] alſo einen doppelten Vernunftgebrauch, obw[illegible]den einen ſowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntniſs, d. i. Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philoſophiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das iſt nicht die Anſchauung, ſondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urſache und Wirkung, gebracht werden. Durch dieſe Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenſtand *a priori*, ſie enthalten weiter nichts, als die unbeſtimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Syntheſis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urſache läſst ſich nicht *a priori* conſtruiren, und bezeichnet nur, daſs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muſs, weil ſonſt Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterſcheiden wäre. Die Syntheſis iſt übrigens dadurch noch nicht beſtimmt, daſs ich ſie mir denke, ſondern das wird ſie erſt durch ſinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entſtehen, welche durch jene Syntheſis verknüpft und ſo als Urſachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, den mathematiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, ſondern der Anſchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeſtellt werden. Durch dieſe Conſtruction der Begriffe ſchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenſtände ſelbſt, es ſei nun Geſtalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröſse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das iſt ein Vernunftgeſchäft, durch Conſtruction der Begriffe, und heiſst mathematiſch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um ſich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfiſche Anwendung der mathematiſchen Methode in der Philoſophie nothwendig miſsglücken muſste, darf man nur bemerken, daſs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conſtruiren kann. Ich habe dieſes deutlich zu zeigen geſucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematiſchen

Begriffe sind darum einer Definition fähig, weil sie willkührliche Zusammensetzung von Vorstellungen halten, die doch *a priori* construirt, d. i. zu dene Gegenstand wirklich durch reine Anschauung ve telst der Einbildungskraft gegeben werden kann. wenn ich einen gleichseitigen Triangel definiren so ist mir das darum möglich, weil ich mir di lichkeit einer solchen willkührlichen Verknüpfun thesis) dreier gleichen geraden Linien, vermitte Construction im Artikel: Acroamatisch 1. sinnlich darstellen (construiren) kann. Da nu Constructionen *a priori* nur in der Mathematik sind, so kann auch nur diese Wissenschaft Defi haben. Die Philosophie hat nur Expositione Erörterungen, Auseinandersetzungen ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, s Begi Diese ergeben sich aber nicht eher, als wenn Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von merken ist, untersucht hat, und können dahe lich an der Spitze, sondern erst am Ende de chung stehen. Die Definitionen hingegen sind lich gemacht, und die Sicherheit, dass der G den man sich denkt, kein Hirngespinst sei, die Construction bewährt; folglich können sie an der Spitze der Untersuchung stehen. V schen Begriffen giebt es gar nur Explicati i. Aufzählung der vorzüglichsten Merkmale den Gegenstand möglichst von andern zu un wenn er etwa nicht kann vorgezeigt wer welchem Fall alle Erklärung sehr überflüssig s. Begriff 11. Begriffe von solchen empir genständen, die wir selbst machen, sind n clarationen fähig, s. Begriff 13. Im D ben wir für alle diese Ausdrücke nichts w Wort Erklärung. Kant meint, man nicht so strenge mit dem Gebrauch des W tion seyn wollen, und allenfalls die Ex auch wohl philosophische Definitionen, matischen Erklärungen aber mathem finitionen nennen. Sollte es aber nicht bes

in die gröſste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachſicht jedem beſtimmten Begriff auch ſeinen beſtimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unweſen der Verwechſelung der Begriffe in Wahrheiten von ſolcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung iſt das Wort, welches das Geſchlecht (*genus*) bezeichnet, Expoſition und Definition ſind Arten (*ſpecies*) der Erklärung. Die Expoſition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, ſondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entſtehen; dieſe Erklärung iſt aber nur durch logiſche Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictiſch gewiſs bin, ob ich ſie auch bis zur Vollſtändigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloſs den Begriff, ſondern erzeugen ihn mit ſeinem Gegenſtande ſelbſt *a priori*, indem ſie eine willkührliche Verknüpfung von Vorſtellungen durch Conſtruction zu Stande bringen. Die Definition iſt nichts anders als die Conſtruction ſelbſt, und dieſe iſt die Erzeugung des Gegenſtandes. So definirt der Mathematiker alſo eigentlich noch nicht, wenn er eine bloſse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen ſind, die an der Spitze der Euklidiſchen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt ſind; ſondern dadurch, daſs er durch die Conſtruction zeigt, wie ſein Gegenſtand entſteht, und dann ſagt, dieſen Gegenſtand nenne ich ſo und ſo. Wenn ſich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um ſeinen Katheten herumbewegt, ſo entſteht ein mathematiſcher Cörper, welcher ein Kegel heiſst. Dies iſt eine wahre Definition, die durch die Conſtruction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenſtand urſprünglich erzeugt, und alſo auch den Begriff deſſelben ſelbſt macht (C. 758.).

17. Die Conſtruction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden iſt.

18. Die Conſtruction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonſtrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatifch gezeigt worden ift. Da ich in jenem Artikel das geometrifche Verfahren zu demonftriren deutlich gezeigt habe, fo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derfelben find, und fich von ihren Demonftrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beifpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Gröfsen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Gröfsen werden in derfelben mit den letzten Buchftaben des kleinen lateinifchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen find die angegebenen Vorausfetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröfse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und fo durch fie beftimmt ift. Die Gleichung ift ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröfse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man follte eine unbekannte Gröfse finden, d. h. fie entdecken, welche unter der Bedingung, dafs fie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich fei; fo

a. wird die unbekannte Gröfse, welche entdeckt oder gefunden werden foll, mit x bezeichnet;

b. find die gegebenen Bedingungen, fie foll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, dafs man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander fetzt, 5x;

β. das Product oder die Gröfse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, foll fo grofs als 35 feyn; diefe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwifchen den beiden gleichen Gröfsen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröfse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus diefer Gleichung wird nun die unbekannte Gröfse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns ftehet, als kennten wir fie fchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt ift, fo entdeckt. Man fucht es dahin zu bringen, dafs die unbekannte Gröfse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröfsen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu ftehen kom-

men. Dieſs iſt nun in unſerm vorliegenden Beiſpiele bloſs dadurch möglich, daſs wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muſs

erſtens, was auf beiden Seiten ſtehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundſatz iſt, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröſsen die eine in eben ſo viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, ſo kann ich mir unmöglich vorſtellen, daſs die Theile der einen Gröſse gröſser oder kleiner ſind, als die Theile der andern;

zweitens, muſs auf der Seite, wo 5x ſtehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x iſt x fünf mal genommen, theile ich dieſe Gröſse 5x nun wieder in fünf Theile, ſo bekomme ich wieder x, alſo wird, wenn die Diviſion der 35 mit 5 ſo bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun ſo ausſehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 iſt aber 7 mal in 35 enthalten, alſo ſieht die Gleichung nun ſo aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Gröſse iſt die Zahl ſieben, welches auch ganz richtig iſt, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäſs, 7 mit 5 multiplicire, ſo bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armſelige Wiſſenſchaft ſeyn, wenn alle ihre Aufgaben ſo leicht wären, als die in unſerm Beiſpiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöſet werden kann. Allein ich habe, um kurz zu ſeyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieſes leichte Beiſpiel wählen müſſen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daſs die unbekannte Gröſse auf der einen Seite allein ſtehe, und blos bekannte Gröſsen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite ſich befinden, heiſst die Reduction. Durch dieſe Reduction bringt nun, wie wir geſehen haben, die Algeber die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervor. Denn da dieſe Reduction nach bewieſenen allgemeinen Regeln geſchiehet, ſo bedarf es bei derſelben weiter keines Beweiſes, und da-

her fallen bei dem Algebraiften alle die vielen Worte und Vorftellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Lefern vorausgefetzten Mangels an Kenntnifs der in der Algebra demonftrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen mufsten. Diefe Reduction ift alfo jedesmal der Beweis felbft. Dies ift nun keine geometrifche Conftruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, fondern eine characteriftifche Conftruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zufammenftellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Divifion, durch das Divifionszeichen, den Strich, der zwifchen zwei Gröfsen, die über einander ftehen, gemacht wird, $\frac{35}{7}$.

An diefen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniffe der Gröfsen zu einander, in der Anfchauung dar. Denn erft fchaueten wir das Verhältnifs, dafs fünf mal x fo grofs als 35 fei, in feinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann fchaueten wir, dadurch, dafs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältnifs, dafs x fo grofs als 35 mit 5 dividirt fei, in feinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich fchaueten wir das Verhältnifs, das wir eigentlich fuchten, dafs x fo grofs als 7, d. i. die Gröfse 7 felbft fei, in feinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei diefem Exempel, das, wie gefagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriftifche fehen, oder auf die Kunft, wie das Unbekannte fo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede feyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie fehr es hier in die Augen fällt, dafs alle unfre vorhergehenden Schlüffe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern gefichert werden, dafs jeder derfelben in obigen drei Anfchauungen vor Augen geftellt wird, die nach allgemeinen demonftrirten Regeln conftruirt worden (C. 762.),

19. Dafs ein Satz aus der Conftruction der Begriffe, aus welchen er befteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematifchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein fynthetifcher Satz, d. i. ein folcher, deffen Wahrheit nicht aus der blofsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus blofsen Begriffen erkannt, fo ift er dogmatifch, und heifst ein Dogma, f. Apodictifch, 5. Dies ift auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäfs; denn man wird den geometrifchen Satz, dafs die drei Winkel in einem Triangel zufammen zwei rechten gleich find, gewifs nicht ein Dogma nennen, fondern es ift ein Mathema; hingegen ift der Satz: die Seele ift unfterblich, kein Mathema, fondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich ift noch zu bemerken, dafs fo wie die reine Conftruction die fchematifche genannt werden kann, fo kann man die empirifche auch die technifche, oder zur Kunft gehörige nennen. Die letztere verdient den Namen der Conftruction nur uneigentlich, weil fie nicht zur Wiffenfchaft, wie die reine Conftruction zur Mathematik, fondern zur Kunft gehört. Daher verfteht auch Kant in feinen critifchen Werken unter Conftruction immer die reine Conftruction, ohne dafs er das Prädicat rein hinzufetzt. Die technifche Conftruction kann man noch eintheilen in die geometrifche und mechanifche. Die geometrifche Conftruction ift diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anfchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichfeitigen Triangel, darzuftellen. Die mechanifche Conftruction ift diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; fo kann man die übrigen Kegelfchnitte aufser dem Cirkel, nehmlich die Ellipfe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiffe Inftrumente zeichnen, welches fie mechanifch conftruiren heifst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, diefe reine, und eben darum erhabene Wiffenfchaft, fcheint fich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn fie gefteht, dafs fie zwei Werk-

zeuge zur Construction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei sind, so sind es doch immer Werkzeuge, und ihre Construction scheint dadurch mechanisch zu werden. Diese Werkzeuge sind nehmlich Cirkel und Lineal, und sie nennt jede Construction, die durch diese beiden Werkzeuge allein geschieht, geometrisch. Zur Construction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipsen darzustellen, werden schon zusammengesetzte Werkzeuge, d. i. Maschinen gebraucht, und darum heisst die Construction derselben durch solche Werkzeuge mechanisch. Allein, die geometrische Construction soll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können diese Schemate nie mit vollkommener Präcision oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch sie construirt werden, sollen nur jene Schemate bedeuten, die kein Instrunent hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptst. I Abschn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Dess. Proleg. §. 7. S. 49.

Dess. Ueber eine Entdeck. I. Abschn. S. 10. 12. f. *)

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptst. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

beschaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Dieses Prädicat legt Kant dem Geschmacksurtheil bei, und versteht darunter, dass es indifferent in Ansehung des Daseyns eines Gegenstandes, nur die Beschaffenheit desselben mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Das Geschmacksurtheil sagt nehmlich gar nicht aus, dass man wünscht, den Gegenstand zu besitzen; dass also der Gegenstand vorhanden ist, das ist dem Geschmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Beschauen des Gegenstandes, wenn'es da ist, ist dem Geschmack nicht einerlei; denn das Geschmacksurtheil erklärt eben das Beschauen für ein solches, welches das Gefühl der Lust erweckt.

Dieses Beschauen oder diese **Contemplation** ist auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge dessen derjenige Gegenstand, der unter ihn subsumirt werden könnte, jederzeit Lust oder Unlust verursachen müßte. Doch diese Eigenschaft der Geschmacksurtheile wird bei dem Worte: **Geschmacksurtheil** umständlich auseinander gesetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die **Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach)** ist. So sind Raum und Zeit stetige Größen (*quanta continua*), denn der Raum bestehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) s. **Absprung**.

2. **Markus Herz** hat (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluß gezeigt, welchen dieselbe auf die sinnliche Erkenntniß hat, deren Bedingung die Zeit ist. Die Zeit kann nie so gänzlich aufgelöset werden, daß es bestimmte Puncte derselben gäbe, bei denen wir stehen bleiben müßten. Die Augenblicke sind nicht etwa einfache Theile der Zeit, sondern ein jeder Augenblick ist eine Grenze zwischen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Größe wegen auch wohl **Augenblicke** nennt) vorstellen müssen, so ist uns das Gesetz der Continuität nothwendig. Wir müssen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müssen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als **stetig** oder **fließend** vorstellen, d. h. jede noch so kleine Veränderung bestehet wieder eben so aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin sich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit, (*lex continui ſ. continuitatis*, das Leibnitz zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher; das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimal Hellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alle durchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{4}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4. Käſtner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte feyn. Newton ftellte fich vor, jede Art von Materie müffe aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen beftehen, daher diefe Materien immer einerlei Eigenfchaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diefe Vorftellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomiftik ift die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiefen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiefen ift, fo folgt, dafs das Gefetz der Stetigkeit feine Richtigkeit habe, dafs es keine abfolut harten Cörper, oder Theilchen diefer Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Gefchwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es alfo ganz unnöthig, noch ferner Unterfuchungen über das Verhalten abfolut harter Cörper bei der Bewegung anzuftellen, weil diefe Vorftellungen felbft gegen die Gefetze unfers Erkenntnifsvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anfchauungen) find.

6. Schon Euler (Käftner, 186.) fahe den Widerfpruch zwifchen dem Gefetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Käftner zeigt, nach dem P. Boscowich, dafs fich diefer Widerfpruch dadurch heben laffe, wenn man fich vorftelle, dafs auch bei dem Stofse harter Cörper die Gefchwindigkeiten fich nach dem Gefetze der Stetigkeit ändern; welches aber nicht möglich ift, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Käftner vermifste (187) einen Beweis für die ftrenge Allgemeinheit des Gefetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit diefes Gefetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Käftner erinnerte daher fehr richtig, dafs man darum noch nicht berechtigt fei, diefes Gefetz auf alles zu erftrecken, alfo auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

sich nie mit einer solchen empirischen Allgemeinheit, welche blofs aussagt: so ist es bisher immer befunden worden. Dieses Gesetz der Stetigkeit giebt nun Kästner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert sich die Richtung stets nach diesem Gesetze. Es ist bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, sondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwischen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen diesen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorstellen, fragt Kästner, kann da das Gesetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Ist es schlechterdings unmöglich, dafs ein Punct seinen Weg plötzlich ändert, so kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn also, schliefst Kästner, das Gesetz der Stetigkeit in der Geometrie so grofse Ausnahmen leidet, so kann dieses schon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein sei; und diesen Einwurf hat er aus der neuen sehr verbesserten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelassen.

9. Kant demonstrirte nun (S. III. §. 14.) schon im Jahre 1770, dafs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder dafs die stetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich ist. Kästner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieser Demonstration nicht erwähnt, sie mufs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht stringent gewesen seyn. Hier ist diese Demonstration. Die Buchstaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem sich ein Cörper bewegen soll; so hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen soll, so mufs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muss der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Gröfsen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuständen einzuschliessen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. blofse Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blofsen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das Gesetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so dafs zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Gröfsen auch fliefsende nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dass weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muss man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Grösse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muss wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen läfst sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muss ihre Menge grösser seyn, als jede [illegible] bene [illegible], wenn diese Unterschiede endlich ver[illegible] nicht mehr angeben lassen sollen. Ei[illegible] Geschwindigkeit a in b verwandelt, [illegible]

fe zwifchen a und b fällt, verändern. Die Gefchwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Gefchwindigkeit v erhalten hat, deren Gröfse zwifchen a und u fällt; die Gefchwindigkeit v nicht eher, als bis er die Gefchwindigkeit w erhalten hat, die zwifchen a und v fällt u. f. w., und fo ftehet die Reihe der Zuftände fo:

a . . . w, v, u . . . . . b.

aber auch zwifchen w und v, und zwifchen v und u liegen noch Gröfsen der Gefchwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analyfis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächften Gefchwindigkeiten durch v, und v + dv aus. Wächft oder nimmt die Gefchwindigkeit ab, fo verftehet man unter v + dv fie habe in dem nächften Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröfse, die fich angeben läfst, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Käftner 189).

13. Wenn mittlerer Zuftand fo viel heifst, fagt Käftner, als ein Zuftand, in den etwas kommen mufs, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, fo räume ich willig ein, dafs jede Veränderung durch einen oder mehrere folche mittlere Zuftände gefchieht. Die Raupe zeigt fich als Puppe, ehe fie als Schmetterling fliegt. Die Speifen, die wir zu uns nehmen, find erft Chylus, dann Blut, dann erft werden fie Fleifch und Knochen. Das heifst aber nichts weiter, fagt Käftner, als, in der Natur ift Ordnung und Zufammenhang. Aber dafs diefer mittleren Zuftände unzählig viel feyn müffen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, dafs ihrer oft fo viel find, dafs wir fie zu zählen ermüden, dafs, wie Haller fagt,

ihre Grenze fchwimmt und in einander fliefst,

beweifet nur, dafs es uns fo vorkömmt, nicht dafs es fo ift (Käftner 190).

14. Käftner fragt: läfst fich denn diefes Gefetz aus Begriffen beweifen? Mufs immer zwifchen zwei Zuftänden ein andrer feyn, der fich von jedem der beiden Zuftände noch weniger unterfcheidet, als fie fich beide

von einander unterfcheiden? Können fich zwei auf einander folgende Zuftände nicht von einander unterfcheiden, ohne dafs man darum einen Zwifchenzuftand einfchieben kann? Käftner will durch einen Scherz zeigen, dafs fich nach dem Gefetze der Stetigkeit nicht beffer begreifen laffe, wie ein Zuftand aus dem andern entftehe, als ohne daffelbe; denn auf die Frage, wie entftehet ein Zuftand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Käftner 191).

15. **Kant** antwortet: der Augenfchein beweifet zwar fchon, dafs diefes Gefetz wirklich und richtig fei, es mufs aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich fei. Weil es nehmlich fo mancherlei ungegründete Anmafsungen der Erweiterung unfrer Erkenntniffe durch reine Vernunft giebt, fo mufs man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man alfo gleich glauben, man könne der Frage, wie ift das Gefetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben feyn, fo mufs es doch zum allgemeinen Grundfatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus mifstrauifch zu feyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, felbft auf die klärften dogmatifchen Beweife, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empirifchen Erkenntniffes ift ein Fortgang in der Zeit. Diefer Fortgang in der Zeit beftimmt alles, und ift an fich felbft durch nichts weiter beftimmt, d. i. die Theile deffelben find nur in der Zeit und durch die Synthefis derfelben gegeben. Die Zeit ift nun eine continuirliche Gröfse, alfo mufs die Wahrnehmung, welche die Zeit beftimmt, auch continuirlich oder ftetig erzeugt werden. Durch das Gefetz der Stetigkeit fagen wir alfo nun, wie **unfere Apprehenfionen** befchaffen feyn **müffen** (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transfcendentaler Realift, oder ein folcher, der die Erfcheinungen für Dinge an fich hält, kann das Gefetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indeffen hat **Käftner** dennoch verfucht (192), den Uebergang aus einem Zuftande in den andern ohne das Gefetz der Stetigkeit begr[illegible] zu machen. Ein Zuftand, fagt er, entfteht aus d[illegible] wie ein Sohn vom Vater.

Auch müſsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käſtner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröſse ſchlechterdings in discrete Gröſsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man muſs ſich bei einer ſtetigen Gröſse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der bloſs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man muſs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft bloſs die Gröſse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schieſspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schieſspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zerſchneiden und als Pulver zerſtören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, daſs dieſes in der Natur ſelbſt ſtatt finde (Käſtner, 193).

20. Durch das Geſetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, daſs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben ſolche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beſtehet, iſt doch ſtetig, d. h. die Theilung dieſer Materie gehet ins Unendliche, ſo daſs man niemals auf einfache Theile kömmt. Käſtner behauptet ganz richtig das Daſeyn discreter Gröſsen in der Natur, wodurch aber das Geſetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwieſen wird; denn nicht nur die Materie dieſer discreten Gröſsen iſt ſtetig, ſondern zwiſchen dieſen discreten Gröſsen ſelbſt iſt auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher iſt alle Materie, der Gröſse nach, ſtetig.

21. Dieſes Princip der Continuität verbietet alſo

a. in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*);

b. in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So iſt alſo ein continuirlicher Zuſammenhang aller Erſcheinungen nothwendig (C. 281). Und ſo leiſtet der transſcendentale Idealismus das, was Käſtner (196) fordert. Wer das Geſetz der Continuität auf das Wirkliche erſtrecken will, muſs ſeine Schlüſſe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein ſolches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käſtner 196). Die Bilder der Geometrie ſtellen nehmlich die Schemate der reinen Anſchauungen vor, die allen Erſcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge ſind nicht, wie Käſtner meint, Sachen an ſich, ſondern Erſcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben ſo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anſchauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

ſcheinungen gleiche Beſchaffenheit der Stetigkeit haben müſſen, woraus folglich das Geſetz derſelben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211. f. — S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuſcularphiloſophie.

S. Atomiſtik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologiſche Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologiſcher Beweis,

argumentum coſmologicum, argument coſmologique. Derjenige Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens ſchlieſst. Es bedeutet alſo dieſes Wort ſo viel, als Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt, und er ſchlieſst ſo: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige muſs aber durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, das läſst ſich aber nur in dem Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schlusse ist im Artikel **Beweis**, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, dass dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, *cosmotheologie*. Die **Cosmotheologie** ist **diejenige transscendentale Theologie, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt** (C. 666).

1. Die **Theologie** ist die Erkenntniss des Urwesens, d. i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. Erkenntniss dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, ausser den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; dass eine solche Erkenntniss möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, dass überhaupt keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus **theoretischen** Gründen erkennen, heisst nehmlich erkennen, was da **ist**, hingegen aus **practischen** Gründen erkennen, heisst erkennen, was da seyn **soll**, d. h. was nothwendig da seyn muss, weil ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heisst **transscendental**, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloss durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter **transscendentale** Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das **allerrealste** Wesen, als

das Wesen aller Wesen u. s. w. Sie ist also die Erkenntniss des Urwesens durch blosse Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transscendental (ein solcher, der Erkenntniss Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nehmlich, dass er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) (C. 659. f.).

3. Die transscendentale Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transscendental; sondern von dem Begriff der Erfahrung, dass nehmlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schliesst nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, dass es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transscendentalen Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heisst die Cosmotheologie. Es ist nehmlich die Transscendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;
Nun existire zum mindesten ich selbst;
Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 756. C. 632. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen muss durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn:
Nun ist nur der Begriff des allerrealsten Wesens (das alle Realität hat) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.
(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der ontologiſche Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philoſophie, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure.* So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen Wiſſenſchaft machen können, welche dieſe Unterſuchung enthält, iſt die Idee derſelben welche Kant in ſeinen critiſchen Werken ausgeführt hat

Die **Vernunft** ist nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundsätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dass diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft **rein** genannt. Daher versteht Kant unter der **reinen Vernunft** die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntniss gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche **Propädeutik** zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft aufsucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nehmlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder bloss auf sinnliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die **Doctrin** der reinen Vernunft, sondern eine **Critik** derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen, sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorspriessen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntnisse selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandniss, die es mit unsern Erkenntnissvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmassungen der Erkenntnissvermögen, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht also keinen Theil des Systems der reinen Philosophie aus, sondern sie hat es nur mit der **Möglich-**

keit derfelben zu thun, und heifst eben darum **Vorübung**. Sie foll alfo nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntniffe zu fchöpfen, fondern fie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann alfo für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntniffe nicht **pofitiv** feyn, d. h. die Wiffenfchaft folcher Erkenntniffe kann dadurch nicht erweitert werden, fondern er wird nur **negativ** feyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, fie **von Irrthum frei zu halten und den Urfachen ihrer Verirrungen abzuhelfen** (C. 739.), wodurch fchon fehr viel gewonnen ift. Indeffen hat fie doch auch ihren **pofitiven** Nutzen (S. 9, b). Diefe Unterfuchungen über das Vermögen der Vernunft in Anfehung der Erkenntniffe *a priori*, der fich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ift alfo der Probirftein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniffe *a priori*. Sie heifst übrigens **transfcendentale** Critik, weil alle Erkenntnifs, welche die **Möglichkeit** der Erkenntnifs *a priori* zum Gegenftande hat, **transfcendental** heifst (C. 24). f. **transfcendental**.

3. Diefe **Critik der reinen Vernunft** ift eine Vorbereitung, wo möglich zu einem **Organon der reinen Vernunft**. Ein **Organon** ift aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine beftimmte Wiffenfchaft entfteht, daher giebt es für jede Wiffenfchaft ein Organon. Nun kann man fich für die Wiffenfchaft aller Erkenntniffe *a priori* aus blofsen Begriffen, d. i. die Metaphyfik, ebenfalls ein Organon denken. Diefes wäre das **Organon der reinen Vernunft**. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntniffe *a priori* an, und prüft fie diefelben, fo laffen fich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung fich die Erkenntniffe *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, dafs man alle Erkenntnifs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, dafs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft fei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: ftelle eine jede Erkenntnifs, die fich dir als *a priori* ankündi[illegible] dadurch auf die Probe, dafs du verfuchft, ob nicht [illegible] das Geg[illegible]theil derfelben **denkbar** fei; ift dies fch[illegible] unmöglich, fo ift fie wirklich

a priori. Da wir noch kein ſolches Organon haben, ſo können wir auch nicht vorher wiſſen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Verſuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, ſo wird man wenigſtens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon iſt nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewiſſe Erkenntniſsvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterſcheidet ſich alſo von einem Organon dadurch, daſs, obwohl beide ein Inbegriff von Grundſätzen *a priori* ſind, welche die Erzeugung der Erkenntniſſe *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntniſsvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntniſſe ſelbſt betrifft. Der Kanon muſs nun möglich ſeyn, weil die Critik wirklich iſt, denn wenn die Critik die Beſchaffenheit der reinen Vernunft in Anſehung des Urſprungs reiner Erkenntniſſe wirklich aufgedeckt hat, ſo muſs es möglich ſeyn, die Grundſätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So iſt die allgemeine Logik ein Kanon für Verſtand und Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf beſtimmte Erkenntniſſe, wie z. B. die reinen Erkenntniſſe *a priori* ſind. Ein ſolcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, ſo wohl analytiſch als ſynthetiſch darzuſtellen. Von beiden Arten der Darſtellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beiſpiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden ſoll (11.) Es wird aber durch dieſe Philoſophie der reinen Vernunft die Erkenntniſs derſelben nicht erweitert, indem ſie nicht wirken kann, ohne daſs dieſe Erkenntniſſe ſtets dabei entſtehen, daher ſie auch ſtets bekannt geweſen ſind. Aber ſie begrenzt die Erkenntniſs der reinen Vernunft, und ſchränkt die gültige Anwendung derſelben bloſs auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bisher geſagten, daſs hier nicht von einer Critik der Bücher und [illegible]me andrer Philoſophen, auch nicht einer Wiſſen-

ſchaft, die Rede iſt, ſondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieſes haben insbeſondere manche Nachahmer der Kantiſchen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieſer oder jener Wiſſenſchaft *ad modum* der Kantiſchen verſucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wiſſenſchaft, die aus dieſer Critik entſpringt, ſoll Transſcendentalphiloſophie heiſſen. Ehe man nehmlich eine Wiſſenſchaft liefert, ſtellt man ſich dieſelbe erſt in der Idee vor, d. h. man macht ſich eine Vernunftvorſtellung von derſelben. Und dieſe Wiſſenſchaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden iſt, kann dennoch ſchon benannt werden. So kann man ſich alſo ein Syſtem aller reinen Erkenntniſſe *a priori* vorſtellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entſpringen, und dieſes Syſtem nennt Kant die Transſcendentalphiloſophie, weil nehmlich eine jede Erkenntniſs transſcendental heiſst, deren Gegenſtand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, ſondern unſre Erkenntniſsart *a priori* von allen Objecten überhaupt iſt. Zu dieſem Syſtem entwirft die Critik den Plan, architectoniſch ſ. Architectonik, 3. Dieſe Wiſſenſchaft iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft, oder ſie iſt der Inbegriff aller der Erkenntniſſe, welche aus der Vernunft ſelbſt entſpringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philoſophen ſie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abſtrahiren glaubten, ſondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle anſahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muſs alſo noch von der Transſcendentalphiloſophie durch folgende Merkmale unterſchieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundſätze, alſo die eigentlichen Principien derſelben an, und bekümmert ſich nicht um ihre Analyſis oder logiſche Entwickelung; die Transſcendentalphiloſophie entwickelt ſie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundſätze *a priori* vollſtändig an, mit Gewährleiſtung dieſer Vollſtändigkeit; die Trans-

fcendentalphilofophie zählt auch ganz vollftändig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleiftung.

Die Urfachen, warum die Critik nicht zugleich die Transfcendentalphilofophie felbft liefert, find:

α. weil die Critik eigentlich um der Synthefis willen da ift, d. h. um die Möglichkeit der fynthetifchen Sätze *a priori* zu zeigen und fie felbft aufzuftellen, welche aus der reinen Vernunft entfpringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analyfis oder Zergliederung der Begriffe diefer Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Synthefis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils ift fie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, blofs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzuftellen, geftört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analyfis derfelben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmifchen wollen. Er hätte überdem zeigen müffen, dafs die Ableitung fowohl als die Analyfis vollftändig wären, und diefes konnte er überhoben feyn, da es nicht zu feiner Abficht gehörte (C. 27. f.).

6. Die Critik der reinen Vernunft ift aber doch die vollftändige Idee der Transfcendentalphilofophie, denn fie enthält den ganzen Plan zu derfelben architectonifch. Eine folche Transfcendentalphilofophie hat noch Niemand geliefert, fie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des grofsen Urhebers der critifchen Philofophie felbft, oder eines andern Philofophen, der fich ganz in diefes Syftem hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analyfis feyn. Wenn nehmlich zur vollftändigen Beurtheilung fynthetifcher Erkenntniffe *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig ift, fo mufs auch fie eine Analyfis derfelben geben, allein fie gehet mit der Analyfirung oder Zergliederung derfelben gerade nur immer fo weit, als es nöthig ift, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntniss beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dass sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dass ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müsste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heissen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnisprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heissen, und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heisst.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnisvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnisvermögen, in so fern sie blos zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnisvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muss) Gesetze vorschreibt.

Diese Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transscendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

β. unter dem Namen der Transscendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen, und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Grundſätze, oder Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der Transſcendentalen Dialektik oder Transſcendentalen Vernunftlehre, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüft das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen. Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luſt verbunden iſt,

so ist auch mit der Vorstellung der Zweckmäſsigkeit eines Objects für unser Erkenntniſsvermögen Lust verbunden. Betrifft nun diese Zweckmäſsigkeit bloſs die Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne daſs wir uns denselben durch einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniſs denken, so beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloſs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als schön oder häſslich. Dieses besondere Vermögen der Urtheilskraft heiſst aber der Geschmack; daher enthält der erste Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geschmacks; und in diesem Felde ist die Urtheilskraft bestimmend oder constitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäſsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenstandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenstand als einen Naturzweck durch Verstand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig sind. Die Urtheilskraft in Ansehung dieser Operation wird die teleologische Urtheilskraft genannt, und ist das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verstand und die Vernunft, bloſs in der Anwendung auf den aus diesem Vermögen entspringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologischen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und also zum theoretischen Theile der Philosophie gehört.

c. Die Critik der practischen Vernunft prüft das practische Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derselben, den Willen zu bestimmen, und zeigt, daſs sie nicht anders practisch oder Willensbestimmend seyn kann, als in so fern sie nicht empirisch, sondern rein *a priori* den Willen bestimmt, oder ein Vermögen reiner Grundsätze ist, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen sittliche Grundsätze heiſsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft bestehet darin: daſs sie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im speculativen Gebrauche, d. h. durch blofses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniffe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntnifs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Uebersinnliches zu erkennen. Diese Critik zeigt alfo, dafs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und dafs aufserhalb derfelben für unfere Erkenntnifs nichts als leerer Raum ift. Es wird nehmlich im analytifchen Theile der Critik der reinen (speculativen) Vernunft bewiefen, dafs Raum und Zeit nur Form der finnlichen Anfchauungen, alfo nur Bedingungen der Exiftenz der Dinge als Erfcheinungen find; dafs wir ferner keine Verftandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnifs der Dinge haben, als nur fo fern diefen Begriffen eine correfpondirende Anfchauung gegeben werden kann, dafs wir folglich von keinem Gegenftande als Ding an fich felbft, fondern nur fo fern es Object der finnlichen Anfchauung ift, d. i. als Erfcheinung Erkenntnifs haben können. Hieraus folgt alfo die Einfchränkung aller nur möglichen fpeculativen Erkenntnifs der Vernunft auf blofse Gegenftände der Erfahrung. Diefes ift der negative, und in der That erfte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, dafs die Grundfätze, mit denen fich die fpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, fondern, wenn man fie näher betrachtet, Verengung unfers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem fie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der fie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und fo den reinen practifchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alfo ein Hindernifs auf, welches den reinen practifchen Vernunftgebrauch einfchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält fich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden mufs, dafs wir die Gegenftände der Erfahrung auch als Dinge an fich felbft, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigftens müffen denken können. Denn fonft würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erfchei-

nung ohne etwas wäre, das da erscheint. Dieses ist folglich der positive und zweite sehr wichtige Nuzzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, dafs es einen schlechterdings nothwendigen practischen Gebrauch der reinen Vernunft, den moralischen, gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch sie zwar von der speculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert seyn mufs, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Diesem Dienste der Critik den positiven Nutzen absprechen, wäre eben so viel, als sagen, dafs die Policei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheiten ruhig und sicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt also über die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnifsvermögens, nehmlich dafs es dazu diene, um durch alle seine Methoden und Grundsätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundsätzen, durch die Einheit in sie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmste ist), bis in ihr Innerstes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Ursache des Scheins aufdeckt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen und bewogen wird, dem Uebersinnlichen nachzuforschen, und sich mit einer vermeintlichen Erkenntnifs desselben zu schmeicheln (C. 731.).

e. alle unsere transscendente Erkenntnifs in ihre Elemente auflöset, und ihnen bis zu ihren ersten Quellen nachforscht, und uns dadurch ein Studium unserer innern Natur verschafft, das an sich selbst keinen geringern Werth hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist (C. 731.).

f. die Acten des Processes der critisirenden Vernunft mit der dialectischen Vernunft ausführlich abfasset, und im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenschaft niederlegt, welches rathsam ist, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch, dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Diese Critik betrifft also den reinen Gebrauch der Vernunft, und heisst daher Critik der reinen Vernunft. Der empirische Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derselben vom Gegenstande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieser hat seinen Probirstein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empirischen Vernunft geben. Allein der transscendentale Gebrauch der Vernunft nach blossen Begriffen hat eine Disciplin nöthig. Der transscendentale Gebrauch der Vernunft ist der Gebrauch derselben von Gegenständen überhaupt, also auch den Gegenständen an sich selbst, von Noumenen oder Dingen an sich (s. An sich). Da diese Gegenstände nicht erfahren werden können, so werden sie blos durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beständigen Hang zu diesem ungültigen transscendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, so muss dieser Hang durch einen Zwang eingeschränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphysik von der Veränderlichkeit, der sie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zustand gebracht werden, welcher Zwang eine Disciplin heisst (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des speculativen Verstandes, welche Kant geschrieben hat, unterscheidet sich noch von einem andern Werke desselben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptsachen jener Critik enthält. In der Critik ist Kant synthetisch zu Werke gegangen, d. h. so, dass er in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres speculativen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Er hat das System der reinen Philosophie in derselben synthe-

tiſch dargeſtellt (3.). Dieſe Arbeit iſt ſchwer, und erfordert einen entſchloſſenen Leſer, der ſich alle Mühe giebt, ſich nach und nach in ein Syſtem hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, auſser die Vernunft ſelbſt, und alſo, ohne ſich auf irgend eine Thatſache (Factum, etwas Geſchehenes) zu ſtützen, die Erkenntniſs, als ſolche, aus ihren urſprünglichen Keimen zu entwickeln ſucht. **Prolegomena** (das, was vor der Wiſſenſchaft vorgetragen wird), ſind auch Vorübungen zu einer Wiſſenſchaft wie die **Critik**; ſie unterſcheiden ſich aber dadurch von dieſer **Propädeutik**, daſs ſie die Wiſſenſchaft als gegeben, oder als ſchon vorhanden anſehen, und von der Wiſſenſchaft zu ihrer Quelle zurückgehen und dieſe angeben; dahingegen die **Critik** die Quelle prüft und reinigt, und ſo von der Quelle zur Wiſſenſchaft fortſchreitet. Ein ſolches Verfahren, als daher die **Prolegomena** beobachten, nennt man die **analytiſche** Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die **ſynthetiſche** Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode iſt entweder **analytiſch** oder **ſynthetiſch**. Im erſten Falle ſteige ich von den Folgen zu den Gründen (alſo in den Prolegomenen von der Wiſſenſchaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (ſo in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transſcendentalphiloſophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen ſtellen alſo das Syſtem der reinen Vernunft **analytiſch** dar (3.). (**Kieſewetter** Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft ſondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſprungen iſt, und lehrt, was von jedem Gegenſtande, den Geſetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muſs, weil wir ohne dieſe Geſetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, daſs die Gegenſtände, die wir erkennen, von unſerm Erkenntniſsvermögen modificirt, folglich nicht **Dinge an ſich** ſind, ſondern **Erſcheinungen**. **Dinge an ſich** können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich iſt, ohne jene Geſetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müſste, wenn wir die Gegenstände unabhängig von dem, womit unser Erkenntnisvermögen das Gegebene oder Empirische gleichsam zusammenschnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hieſse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heiſst, sich einen Gegenstand durch Vorstellungen im Gemüth darstellen, mit dem sichern Bewuſstseyn, daſs diese ihren Gegenstand vorstellen. Nun ist aber der Gegenstand selbst nicht anders für uns möglich, als durch Vorstellung, er ist gleichsam die Grundvorstellung (die Anschauung), worauf sich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirische ist ja Empfindung, ein sinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus scheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden ist), als erkennten wir gar nichts wirklich Existirendes. Denn, sagt man, die Dinge an sich sind für uns nichts, und die Erscheinungen sind nur in unserer Vorstellung wirklich, folglich auſser uns nichts; dann verschwindet ja das ganze Universum in nichts? Dieser Einwurf entspringt aus der Vorstellung, daſs existiren heiſse, auſser unsern Vorstellungen, als Ding an sich, vorhanden seyn. Allein der Begriff der Existenz drückt bloſs ein Verhältniſs des Gegenstandes zu unserm Erkenntnisvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Existenz) und Nothwendigkeit sind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenstand entweder

1. bloſs als nach den Gesetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als sinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder existirend; oder

3. als nach den Gesetzen der Erfahrung so gedacht, daſs man unter gewissen Bedingungen ihn sinnlich empfinden müſste, d. i. als nothwendig

vorstellen. Denken wir uns nun diese Begriffe ohne

Beziehung auf unser sinnliches Erkenntnissvermögen, und die aus demselben entspringenden Gesetze der Erfahrung, so bleiben bloss **logische** Begriffe überhaupt übrig. Dann heisst

1. **möglich**, was gedacht werden kann, oder denkbar ist, d. i. worin kein Widerspruch ist; dann ist der **Begriff** möglich, aber darum noch nicht der **Gegenstand** desselben.

2. **wirklich**, was als mit dem Gegenstande in *concreto* übereinstimmend gedacht wird, d. i. so, dass es nicht als blosses Hirngespinst der Phantasie vorgestellt wird, dann ist es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenstand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht sinnlich empfunden wird? **Denke** ich mir ihn wieder bloss, so ist er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloss Begriff mit Begriff. Eben so ist

3. **nothwendig**, dessen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiss, **was** nothwendig ist, wenn es nicht so viel heisst, als das, was nach nothwendigen Gesetzen mit der Erfahrung zusammenhängt, folglich von den Gesetzen des Erkenntnissvermögens abhängt, denn andere Gesetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere **Wirklichkeit** oder **Existenz**, als die in der Erfahrung. Diese für Nichts erklären, und eine **ideale** unterschieben, ist die Folge eines blossen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn sie die Gegenstände der Sinne für Dinge an sich ausgeben will. Für uns sind nur Erscheinungen Etwas, und Dinge an sich Nichts; für Gott mögen Erscheinungen Nichts und Dinge an sich Etwas seyn. Für uns existiren die Erfahrungsgegenstände und sind nicht ein blosses Nichts, denn existiren heisst, in einer bestimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zusammenhängen. Gott existirt zwar auch, aber seine Existenz ist theils logisch, es wird ein Gegenstand

zu unserm Begriff Gott gedacht, theils wird sie postulirt, d. i. durchs Moralgesetz als nothwendig vorausgesetzt und folglich nicht erkannt, wie die Existenz sinnlicher Dinge, sondern so gewollt, daſs wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich ist. Seine Existenz ist also moralisch nothwendig, d. h. er ist moralisch wirklich, wodurch aber das Daseyn Gottes nicht erkannt, sondern nur gedacht, aber doch so gedacht wird, daſs dieser Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorstellung eines Gegenstandes im Felde der Erkenntniſs giebt.

15. Die Critik der Erkenntniſsvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, soll nun eben eine propädeutische Disciplin seyn, welche die eigentliche Metaphysik vor aller Beimischung des Sinnlichen präservirt, damit wir nicht Zeit und Raum und solche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unserer Urtheile über sie sind, auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, diese Vernunftideen dadurch verderben und unsere ganze Erkenntniſs damit verwirren. Denn eben daraus ist ja die Zweifelsucht und der überhandgenommene Unglaube entstanden, eben aus diesen Verwirrungen sind die falschen und trostlosen Behauptungen: es ist kein Gott; mit diesem Leben ist alles aus; alle unsere Handlungen sind nothwendig; es ist einerlei, wie wir handeln, wenn nur unser Vortheil dadurch befördert wird, u. s. w. entsprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S. 24. ff. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. *** S. 372. ff. — Methodenlehre. I. Hauptstück. S. 738. f. — II. Abschn. S. 766. f. — III. Hauptst. S. 869.

Deſſ. Prolegom. §. 4. S. 38.

Dess. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 16 — I. Th. I. Buch. I. Hauptst. S. 78.

Dess. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I. VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critischer Idealismus.

S. Idealismus.

Crusius.

Christian August Crusius, Doctor und Professor der Philosophie zu Leipzig, war den 10ten Ian. 1715 zu Cruma im Merseburgischen gebohren. Er studirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Professor der Theologie ward. 1757 war er erster Professor der theologischen Facultät, und 1773 Senior der Universität. Er starb den 18 Febr. 1775, und hinterliess den Ruhm eines um die Philosophie zu seiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines sehr toleranten Menschenfreundes, ungeachtet er sehr sonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Mystik und Schwärmerei hatte. Crusius stiftete wirklich eine eigene Schule in der Philosophie. Es gab zu seiner Zeit eifrige Crusianer, und einer davon, Namens Wüstemann, nachdem er die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume gesehenen Bilde verglichen, versichert, dass durch Crusius die philosophische Erkenntniss ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewissheit und Zuverlässigkeit erhalten werde. Seine Schrift heisst: Wüstemanns Einleitung in das Philosoph. Lehrgebäude des H. D. Crusius. Wittenberg, 1757.

2. Crusius vorzüglichste philosophische Schriften sind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dass er sich bemüht habe, die Beweise von der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (s. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läfst, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen." Crusius wufste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dafs das beliebte Leibnitzisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) entferne; dafs man darin willkührlich und blofs zu Gunsten des Systems definire; dafs durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heifsen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; dass, da Leibnitz die Materie für ein blosses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dass also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie war nach Crusius, dass „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; dass sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein-lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; dass dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, dass er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dass zur Erkenntniss der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, dass etwas nicht bloss im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, dass Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raum existire, und dass die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben, das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: dass ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäss handeln müsse (§. 206). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muss man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§. 485). Die Aeusserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, dass er einen Mittelweg wusste, zwischen der Behauptung, dass die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniss kommen, dass wir sie vermittelst der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, dass die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntnissvermögen bestimmt, so dass für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach diesen Gesetzen. Er meinte nehmlich, ein Geist habe uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt, und dieser Geist (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mischen sich doch auch trügliche Grundsätze mit unter die wahren. Dieser Mann selbst hat in seinem System nicht wenig Beispiele von solchen trüglichen Grundsätzen; und wo soll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundsatz von dem wahren zu unterscheiden. Der trügliche Grundsatz müßste dann von einem Geiste (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundsatz gebrauchen will, so weiss man nie, ist er vom Geist der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entsprungen. Und so führt uns dieser Mittelweg des Crusius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crusius dachte also über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein scharfsinniger Metaphysiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und mußste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Existenz der Dinge an sich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenstände ansahe), ganz consequent, auch Gott und das moralische Subject freier Handlungen, den Geist des Menschen, für sinnliche Wesen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete sehr richtig die Psychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphysik; und sein Grund ist wohl nicht so leicht, wie Schwab (aus dessen Preisschrift dieser Auszug des Crusiussischen Systems gröſstentheils genommen ist) meint. Die Metaphysik, sagt Crusius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was sich daraus *a priori* verstehen läſst, in den Beschaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob sich denn nicht auch von der menschlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweisen lasse? Antwort: ist unter menschlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an sich zu verstehen, so giebt es davon keine

Erkenntnifs, ist aber die Denkkraft als Erscheinung des innern Sinnes darunter gemeint, so giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphysische, sondern blofs empirische Erkenntnifs. Die transscendentale Psychologie aber ist nur eine **negative** Wissenschaft (**Disciplin**, nicht **Doctrin**), welche die dogmatischen Anmafsungen des Materialismus und Spiritualismus niederschlägt. Es beweiset also immer metaphysischen Scharfsinn, dafs Crusius die Psychologie von der Metaphysik ausschlofs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie **Schwab** sehr richtig bemerkt, dafs auch seine Pneumatologie, die er der Metaphysik zuzählte, von der menschlichen Seele abstrahirt ist, und verfuhr ganz unconsequent, wenn er darin sagt: **wir nehmen uns in Gedanken wahr.**

Eben so unmethodisch ist Crusius in Ansehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) spricht er von **nothwendigen** und **zufälligen** Wahrheiten, ohne sich über den Begriff der Wahrheit selbst erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beispiel von **Relation**. Er sagt (§. 15.), dafs der Satz des **Widerspruchs** das erste Kennzeichen der Dinge und Undnge sei, aber er erklärt diesen Satz (§. 31.) für einen ganz **leeren** Satz, und fügt ihm noch die Sätze des **Nicht zu trennenden**, und des **Nicht zu verbindenden** bei Nach Crusius ist nehmlich der Satz des **Nicht zu trennenden** folgender: **Was sich nicht ohne einander denken läfst, das kann auch nicht ohne einander seyn**; und der des **Nicht zu verbindenden**: **Was sich nicht mit und neben einander denken läfst, das kann auch nicht mit und neben einander seyn** (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), dafs wir niemals wissen können: „ob es nicht einen andern **vollkommenen Verstand** gebe, der das, was **wir** nicht trennen oder ver-

*) F[illegible] das Gesetz [illegible] Continuität angewendet auf die Erscheinungen [illegible]

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sei.“ Und doch beweiset er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dass zum Beweise der Existenz nothwendig die Vorstellungen von Raum und Zeit gehören, indem sie vermöge des Wesens des Verstandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crusius Schuld, dass in seiner Philosophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beispiele beweisen vielmehr Crusius Scharfsinn, und dass er der Wahrheit sehr nahe war. Er behauptete z. B. dass „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung sei (§. 16); dass immaterielle Dinge zu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenstände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig seyn möchte); dass Figur, Grösse und Bewegung das einzige Absolute seien, was wir mit einer anschauenden Erkenntniss vollkommen deutlich denken (§. 58.); dass wir das Positive in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben bloss relativ und negativ vorstellen müssen; dass wir von ihnen eine bloss symbolische Erkenntniss haben“ (§. 102.).

Crusius sagt sehr richtig, man müsse die Realität der Definition darthun, ehe man sie zum Beweise brauche; denn wenn man auch noch so viel von einem geflügelten Pferde beweise, so helfe das nichts, weil ein solches Pferd ein Hirngespinst sei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne sich eine sehr zusammenhängende Theorie von dem unendlichen Geiste bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich sei. Schon der Zusammenhang und die Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude sei ein Beweis, dass die Begriffe Realität haben. Allein das ist falsch, das Ptolomäische und Tychonische Sonnensystem hatte Zusammenhang und Uebereinstimmung, wenigstens so lange, als man kein leichteres System kannte, und hatte doch keine Realität, sie waren blosse Hypothesen. Zusammenhang und Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen dasselbe zu einer wahrscheinlichen Hypothese, aber sie geben demselben keine Realität.

Ueber Crusius Princip der Sittenlehre s. Sittlichkeit, Principe derselben.

Seine andern merkwürdigen philosophischen Schriften sind:

Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss. Eb. das. 1747. 1762. 8. *Epistola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determ. opposita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadversionibus in recentem de principio rat. suffic. controversiam.* Eben das. 1752. 8. — übersetzt von Christian Friedrich Crausen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Christian Friedrich Pezold. Eben das. 1766. 8. Philosophische Abhandlungen von den Verderbnissen des menschlichen Verstandes, so von dem Willen abhängen, übersetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).
Adelung. Fortsetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Crusius.
Schwab, Reinhold und Abicht Preisschriften Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Crystallisiren.

S. Anschiessen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite 575, 604
Fig. 2.		840
Fig. 4.		835
Fig. 5.		835
Fig. 6.		835
Fig. 7.		551
Fig. 8.		551
Fig. 9.		551
Fig. 10.		447
Fig. 11.		576
Fig. 12.		587
Fig. 13.		—
Fig. 14.		604, 606
Fig. 15.		610
Fig. 16.		612, 619
Fig. 17.		613
Fig. 18.		617, 619
Fig. 19.		622
Fig. 20.		797
Fig. 21.		797
Fig. 22.		818

S. I. } S. II. } S. III. } bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften: Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd. Königsberg und Leipzig 1797. 8.

Regifter,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

M. I.	W.
29,	851.
30,	854.
31,	856.
224,	474.
248,	837.
299,	842.
300,	844.
301,	844.
354,	508.
621,	805.
690,	557.
691,	557
692,	560.
693,	560.
694,	561.
736,	849.
737,	850.
772,	849.
857,	862.
864,	825.
870,	829.
934,	680.
935,	682.
936,	684.
937,	684.
938,	686.
941,	671.
942,	673.
943,	675.
944,	676.
985,	521.

M. II.	W.
292,	525.
250,	734.
322,	819.
343,	772.
344,	761.
362,	477.
393,	502.
605,	749.
606,	750.
607,	751.
714, a.	709.
714, b.	466.
766,	795.
767,	796. 798.
860,	819.
861,	822.
910,	719.
972.	659.
973,	661.
974,	661.
975,	665.
976,	666.
977,	667.
978,	667.
979.	668.

N.	W.
1,	569.
2,	572.
3,	573.
4,	570.
5,	571. 573.
6,	571. 597. 599. 600. 602.
7,	586. 588. 596. 567.
8,	495.
9,	572. 590.
10,	519.
13,	519. 591. 823.
14.	592. 593.
15,	596. 603.
16,	596. 604.
17,	592. 607.
18, f.	610.
20,	610. 611.
21,	612.
22,	613.
23,	614.
24,	615.
25,	616. 823.
28,	619. 620.
29,	599. 620.
31,	622.
33,	623.
35,	623.
41,	624.
43,	781.
44,	781.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M m genau durchzuſehen.

Seite	Zeile		
IX	3	v. o.	ſtatt meinen lies zu meinem.
XII	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categorie l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— ſie l. dieſe Urtheile.
195	17	v. o.	— Zerglidernng l. Zergliedernng.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muſs ein Komma ſtehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muſs hinter ſeyn ſtehen.
—	3	v. u.	ſtatt adequat l. adäquat.
225	15	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— unter l. auf.
271	11	v. u.	— aſlo l. alſo.
297	7	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
—	9	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
301	4	v. u.	— Categorien l. Kategorien.
302	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
304	12	v. u.	— wir l. wie.
324	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
328	8	v. o.	müſſen die Wörter: und heiſst auch der innere Sinn weggeſtrichen werden.
335	6	v. o.	ſtatt Bemächtigung l. Beſitznehmung.
337	1	v. u.	Anm. muſs hinter *uniformis* ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
338	4	v. u.	ſtatt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
358	10	v. o.	— Jacob l. Jakob.
359	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
366	8	v. u.	— Allein l. Aber.
372	10	v. u.	hinter ὀγκος muſs ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
373	18	v. o.	ſtatt Monas l. Theilung.
374	18	v. o.	— 101 l. 100.
374	4	v. u.	— S. l. ſ.
385	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
391	9	v. o.	— (in unſern Gedanken und unſerm Willen) l. der Materie als ſolcher (gleich unſern Gedanken und unſerm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erſte ſind und das Komma müſſen weggeſtrichen werden.

Seite	Zeile		
461	12	v. o.	Die Zahl 374 mufs in Zeile 11 hinter 373 stehen.
466	17	v. u.	hinter Absicht mufs ein Komma stehen.
—	16	v. u.	— zweckmäfsig mufs ein Komma stehen.
467	2	v. u.	statt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o.	— (M. I) l. (U. 208)
472	1	v. o.	— Pabst l. Papst.
486	10	v. u.	— die l. der.
487	7	v. o.	— nun l. nur.
—	8	v. o.	— also l. folglich.
—	2	v. u	— Horz l. Horaz.
491	die Pagina 191 l. 491.		
493	16	v. u.	statt Wesen l. Wachen.
613	15	v. o.	— *a priori* l. der Erfahrung.
—	8	v. u.	— Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u.	— 143 l. 145.
632	15	v. o.	— Berodtsamkeit l. Beredsamkeit.
—	13	v. u.	— — — — l. — — —
—	4	v. u.	— — — — l. — — —
633	3	v. o.	— — — — l. — — —
—	12	v. o.	— — — — l. — — —
—	17	v. o.	— — — — l. — — —
634	8	v. o.	— naeh l. nach.
676	12	v. o.	— II. l. 11.
620	6	v. o.	— ganz l. die ganze.
635	5	v. o.	— M l. N.
682	45	v. u.	— 8. 12. l. 812.
659	12	v. u.	— 97. l. 972.
725	6	v. u.	Anm. statt $V\overline{-1}$ l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u.	hinter sie fehlt nicht.
782	3	v. o.	statt G. l. C
811	1	v. o.	in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutsch. Bibl.
810	16	v. u.	statt 357 l. 537.
836	17	v. o.	— B. l. S.
851	14	v. o.	— 1. l. I.
831	3	v. u.	— R. l. U.

Bey Friedrich Frommann, Buchhändler in Züllichau, ſind im Jahre 1797 folgende Bücher herausgekommen:

Arnold, Th. kurzgefaſste Engliſche Grammatik, verbeſſert von M. I. B. Regler. 9te Aufl. gr. 8. 16 gr.

Deſſelb. Vocabulary Engliſh and German oder vollſtändiges kleines Wörterbuch. Engliſch und deutſch. Durchaus verbeſſert und vermehrt mit einem Deutſch-Engliſchen Wörterbuche von M. I. B. Regler. 5te Aufl. gr. 8. 1 Rthl. 8 gr.

Bayley, N. compleat Engliſh Dictionary, oder vollſtändiges Engliſch-Deutſches und Deutſch-Engliſches Wörterbuch. II Theile. 9te Aufl. völlig umgearbeitet von I. A. Fahrenkrüger in Hamburg. med. 8. 3 Rthl. 12 gr.

Deſodoards, A. F. philoſophiſche Geſchichte der franzöſiſchen Revolution, von der Zuſammenberufung der Notabeln bis zur Auflöſung der Nationalconvention, aus dem Franzöſiſchen überſetzt, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen. 2 Theile gr. 8. Schrpp. 2 Rthl. 16 gr. Drkpp. 2 Rthl. 8 gr.

Der erſte Band ſchlieſst mit dem Tode Ludewigs XVI. Der zweyte mit dem 26. Octbr. 1795.

Bey der groſsen Menge von Schriften über die Franzöſiſche Revolution hat es uns bisher immer noch an einem Buche gefehlt, welches eine vollſtändige Totalüberſicht dieſer groſsen Begebenheit gewährte, und den wahren Zuſammenhang und Auf-

Auffchlufs der wunderbaren Vorfälle, die wir einzeln mit Erftaunen hörten, in fo zufammengedrängter Darftellung lieferte, dafs auch der Gefchäftsmann, welcher keine weitläuftigen Werke ftudiren kann, hinlängliche Auskunft und Belehrung erhielte. Diefer allgemeine Wunfch ift endlich in dem vorliegenden Werke auf eine fehr befriedigende Art erfüllt, und der Ueberfetzer verdient viel Dank, dafs er auch uns Deutfchen ein Buch bekannt gemacht hat, welches in Frankreich von allen Klaffen begierig gelefen ward. Ganz eigentlich war auch F. Defodoards zum Gefchichtfchreiber der Franz. Revolution berufen. Selbft Augenzeuge in Paris, nie Theilnehmer oder Anhänger, mit durch feine frühern Befchäftigungen gefchärftem Blick fahe er mit dem Auge eines Gefchichtsforfchers, und fchrieb mit ruhiger Unpartheylichkeit und freymüthiger Wahrheitsliebe.

Mit ftrenger Auswahl find aus der grofsen verworrenen Menge der Begebenheiten die wichtigften ausgehoben, das, was von abfichtlichen Unternehmungen und zufälligen Vorfällen grofsen Einflufs in den Gang der Revolution gehabt hat, ift umftändlicher erzählt, Nebenfachen von geringerm Einflufs find nur kurz erwähnt, und überall ift dafür geforgt worden, dafs der Lefer den Faden der Gefchichte nie aus den Augen verliere. Vorzüglich mufterhaft ift die deutliche Auseinanderfetzung der wahren Befchaffenheit der verfchiedenen nach und nach auf- und abtretenden Partheyen, welche hauptfächlich den Gang der Revolution leiteten, der Jacobiner (Anarchiften), Cordeliers (Orleaniften), Girondiften (Democraten), u. f. w. fehr wichtig, zum Theil ganz neu find des Verfaffers Bemerkungen über Ludwig XVI., Dumouriez, Briffot, den Vendee-Krieg, Robespierre und manche wenig bekannte Hauptperfonen. Styl und Vortrag ift durch die warme Liebe des Verf. für Vaterland, Wahrheit und Tugend fo lebhaft, das ganze Gemälde der Revolution mit fo ausgefuchten Farben und fo richtiger Vertheilung von Licht und Schatten dargeftellt, dafs man fich in Frankreich felbft verfetzt glaubt, und unwillkührlich an den Schickfalen des Landes den innigften perfönlichen Antheil nimmt. Fortdauernd wird das Herz des Lefers bald von Furcht, Wehmuth, Abfcheu oder Entfetzen erfchreckt, gerührt, erdrückt, erfchüttert, bald von Liebe, Achtung, Verlangen und Hoffnung gehoben, erweitert und geftärkt — die Ueberfetzung hat den Geift des Originals fehr treu aufgefafst. Die Zufätze enthalten theils kurze Berichtigungen einzelner Angaben, theils einen gröfsern Nachtrag zum erften Theile, zur Gefchichte des unglücklichen Aufenthalts der Preufsen in Champagne, wovon Ueberfetzer Zeuge war.

Fül-

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie 8tes Stück kl. 8. 14 gr.

Hr. Pr. F. hat dieses Stück seiner allgemein geschätzten Beyträge, ausser einigen Bemerkungen zu des Parmenides Fragmenten von Hrn. Heinrich in Breslau, selbst zwar nur mit einer, aber um so wichtigern Abhandlung: „Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik“ ausgestattet. Sie verdient eben so sehr durch das Interesse ihres Gegenstandes als ihrer Behandlung allgemeine Aufmerksamkeit. Er hat mit grosem Fleisse und Scharfsinn alle ältern und neuern Quellen studirt, und theilt nun mit der ihm eigenen Präcision, Bestimmtheit und Anspruchlosigkeit die Resultate seines Studiums mit. Je weniger er auf Vollständigkeit Anspruch macht, je mehr wird man ihm Dank wissen, bey diesem ersten Versuche so viel geleistet zu haben!

Nicht unglücklich hat er das Ganze folgendermasen abgetheilt: Einleitung. Erste Keime physiognomischer Beobachtungen I. Griechen. II. Andere Völker. Erster Zeitraum. Von Pythagoras bis Aristoteles. Anfang physiognomischer Beobachtungen nach Regeln. Erstes System. Zweiter Zeitraum. Seit Aristoteles bis zum 4ten Jahrh. nach Christo. Beispiele physiognomischer Fertigkeit — Pathognomik. Griechische und Römische Dichter und Prosaiker. Dritter Zeitraum. Seit dem 4ten Jahrh. bis zum Anfang des 17ten. Vierter Zeitraum. Vom Anfang des 17ten Jahrh. bis auf Lavater.

Gallus, G. T. Handbuch der brandenburgl. Geschichte 4r und letzter Bd. 8.

Greiling, I. Chr. Abhandlungen aus dem Gebiete der practischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit Kantischen Ideen gr. 8. 14 gr

Den durch mehrere Schriften rühmlichst bekannten Verf. bestimmten die höchst wunderbaren, falschen und absurden Urtheile, die man hin und wieder, vorzüglich in gemischten Gesellschaften, über Kant und seine Philosophie hört, durch gegenwärtiges Buch an der Verbreitung Kantischer Ideen thätigen Antheil zu nehmen. Es ist eigentlich für Geschäfsmänner, für Religionslehrer, Juristen und Aerzte geschrieben die nicht Zeit haben, aus den

den Quellen der Kantischen Philosophie zu schöpfen, und doch ihre Urtheile über diese Philosophie berichtigen mögten. Der Abhandlungen sind sechs: 1, Ueber den Einfluss des Familiengeistes auf Sittlichkeit und Menschenwohl. Sie enthält schöne und richtige Beobachtungen. 2, Das goldene Zeitalter. Sie zeigt in einer schönen Diction, dass das goldene Zeitalter eine ästhetische und practische Idee sei, die den Menschen beleben soll, seiner Bestimmung nachzustreben, welches dem Verf. Veranlassung giebt, viele Kantische Begriffe lichtvoll darzustellen. 3, Ueber Charakterschwäche. Treffende Zeichnungen aus der wirklichen Welt. 4, Ueber die Verwandschaft des ästhetischen Gefühls mit dem moralischen. Das ästhetische Gefühl bereitet die Entwickelung des moralischen vor, belebt und stärkt es. 5, Ueber den Werth der positiven Religion. Enthält unter andern eine merkwürdige Apologie der symbolischen Bücher. 6, Ueber den Unterschied der Klugheit von der Sittlichkeit und der Klugheitslehre von der Pflichtenlehre. Beurtheilt ganz richtig die Klugheit im Verhältnisse zur Sittlichkeit und setzt das Unterscheidende in beiden gehörig ins Licht.

Halbkart. C. W. Psychologia homerica, seu de homerica circa animam vel cognitione vel opinione commentatio 8. 10 gr.

Ein interessanter Beytrag zur Geschichte der Entwickelung philosophischer Begriffe von der Seele. Der Verf. folgt ganz dem Faden der Analogie und einer vernünftigen Erklärung dieses alten Dichters. Er hat nicht, wie es ehedem geschah, Philosophie und Gelehrsamkeit in den Homer hineingetragen, und ihm Ideen angedichtet, die er nicht haben konnte. Nicht weniger lehrreich und brauchbar ist diese Schrift für den Leser und Erklärer Homers, er findet hier in gedrängter Kürze eine Menge trefflicher Erläuterungen beisammen, die ihm das Studium um vieles erleichtern können. Der Verf. handelt das Ganze unter folgenden Rubriken ab: Von den verschiedenen Bemerkungen der geistigen Aeusserungen der Menschen; von der Verbindung der Seele mit dem Körper, ihrem Ursprunge, Sitze; von Vernunft, Einbildungskraft und deren Wirkungen, (Träumen) Erinnerungskraft, Vorhersehungsvermögen, Leidenschaften; von der Unsterblichkeit der Seele; vom Tode, Todesarten und Vorbedeutungen; vom Aufenthalt der Seelen nach dem Tode, Orkus, Tartarus,

rus Elysium; von dem Zustande der Seelen nach dem Tode; von den Seelen der Thiere und andrer nicht menschlicher Wesen. Mit Bescheidenheit sind die Erklärungen anderer Gelehrten gewürdigt, aufgenommen oder widerlegt worden. Kennern wird gewiss auch der lat. Styl des Verf. gefallen.

Löffler, Dr. I. F. Chr. Predigten 4r Bd. gr. 8.

Die 2te Auflage des 3ten Bds. erscheint noch im Laufe dieses Jahres.

Löhlein G. S. Anweisung zum Violinspielen mit practischen Beyspielen zur Uebung mit zwölf kleinen Duetten erläutert und zum drittenmahl mit Verbesserungen und Zusätzen auch mit zwölf Balletstücken aus der Oper Andromeda und der Oper Brenno vermehrt herausgegeben von I. Fr. Reichardt 4. 1 Rthlr.

Diese 3te Ausgabe eines allgemein gekannten und geschätzten Buches hat durch die Verbesserungen, Zusätze und neuen Uebungsstücke des Herrn Herausgebers einen sehr wesentlichen Vorzug erhalten, und seine Brauchbarkeit ist um ein grosses erhöhet worden.

Mellin G. S. W. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Säzze; mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geschichte der Philosophie begleitet und alphabetisch geordnet 1r. Bd. 1te Abthlg. 1 Alph. 7 Bogen 1 Kupfertafel. med. 8. 1 Rthlr. 8. gr.

Dieses Wörterbuch, das aus vier Bänden, jeder Band aus zwei Abtheilungen, und jede Abtheilung aus einem Alphabet und einigen Bogen bestehet, und wovon jede Messe eine Abtheilung herauskommen wird, soll nach der Absicht des Verf. ein vollständiges und fassliches Repertorium der kritischen Philosophie seyn. Der Zweck bei der Ausarbeitung dieses Werks ist, unter

ter jedem Artikel alles, was Kant über den Gegenstand desselben gesagt hat, und in verschiedenen Stellen seiner kritischen und dogmatischen Schriften zerstreut zu finden ist, zu sammeln, zusammen zu stellen, zu vergleichen, durch einander zu erläutern, und ins Licht zu setzen, und es so faslich und verständlich, als es nur möglich war, vorzutragen. Man wird also jede dunkle Definition zerlegt, ihren Sinn erörtert, auch mit Beispielen erläutert, jeden Lehrsatz deutlich angegeben und die Beweise des Urhebers der kritischen Philosophie für die Wahrheit desselben in ihrer ganzen beweisenden Kraft dargestellt finden. Die Artikel enthalten alles, was Kant in der Kritik der reinen und practischen Vernunft, der Kritik der Urtheilskraft und Metaphysik der Natur, der Sitten, der Religion und des Rechts vorgetragen hat, stets mit Anführung der Stellen, wo es in den Kantischen Schriften zu finden ist. Da die Unbekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie und den Behauptungen älterer Philosophen viel dazu beyträgt, dass man Kants Vortrag dunkel, und manche seiner Untersuchungen minder interessant findet: so ist unter den Namen der Philosophen, auf die Kant Rücksicht nimmt, eine kurze historische Nachricht von Ihnen und ihren Lehrsätzen gegeben, und diese mit den Lehrsätzen der kritischen Philosophie verglichen worden. In den philosophischen Artikeln selbst werden öfters die Meinungen früherer Philosophen angeführt, darauf aufmerksam gemacht, wenn sie sich der Wahrheit näherten, und die Stellen der Schriften angeführt, die Kant im Auge gehabt hat. Endlich werden diejenigen Kenntnisse in jedem Artikel supplirt, die Kant vorausgesetzt hat; so werden in solchen, wo Mathematik erfordert wird z. B. in den rein ästhetischen, rein physischen, auch manchen transscendentalen, die erforderlichen mathematischen Kenntnisse für diejenigen, welche nicht Mathematiker sind, deutlich vorgetragen. Und so soll dieses Wörterbuch drey Classen von Lesern nützlich werden: 1, den Anfängern, denen es mit Hülfe eines angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar der Kantischen Schriften dienen wird. Mit Hülfe der Marginalien des Verf. und diesem Wörterbuche wird ihnen nicht leicht eine Stelle in Kants Schriften dunkel bleiben. 2, Kennern, geübten Freunden, selbst Lehrern der kritischen Philosophie, welchen es die Bequemlichkeit verschafft, alles, was über einen Gegenstand in Kants Schriften, durch mancherlei Stellen zerstreut steht, sogleich an einem Orte zusammengestellt zu finden, bei der Hand zu haben und übersehen zu können. 3, denen, welche weder Kenner der krit. Philosophie sind, noch sie studiren mögen, aber doch zuweilen nachse-

sehen und gleich verstehen wollen, was diese Philosophie über einen einzelnen Gegenstand lehrt.

Inhalt. A posteriori. A priori. Aberglaube. Abgeleitet. Absolut. Absondern. Absprung. Accidenz. Achtung. Acroamatisch. Aehnlichkeit. Aesthetik. Affectlosigkeit. Afficirt. Affinität. Afterdienst. Aggregat. All. Allerpersönlichst. Allgemeingültig. Amphibolie. An sich. Analogie. Analogie der Erfahrung, der Substanzialität, der Ursache und Wirkung, der Wechselwirkung. Analyt. Urtheil. Anaxagoras. Andacht. Andächtelei. Anfang. Anfangen. Angebohren. Angebot. Angebotene. Angenehm. Animalität. Anlage. Anlagen des Menschen zum Begehren. Anleihe. Anleiher. Annehmen. Annehmlichkeit. Annehmung. Anrathungen. Anreize. Anschauung. Anschliessen. Anstiftung. Anthropologie. Anthropomorphismus. Antinomie. Antithetik. Anziehungskraft. Apodictisch. Apperception. Apprehendiren. Apprehension. Archäologie. Aristokratie. Aristoteles. Art. Articulation. Atomus. Atomistik. Attraction. Aufenthalt. Aufgabe. Aufklärung. Auflösung. Aufmunterung. Ausdehnung. Ausführlichkeit. Auslegung. Ausrottungskrieg. Aufruhr. Autokratie. Autonomie. Axiomen. Axiomen der Anschauung.

Schon diese kurze Inhalts-Anzeige wird den Sach-Reichthum dieser ersten Abtheilung darlegen. — Der Hr. Verf. hat zur Bequemlichkeit der Leser in derselben so viel zusammengedrängt, dass sie nur den Buchstaben A umfasst, dies kommt den folgenden Abtheilungen wieder zu gute, und das Ganze wird deshalb nicht weitläuftiger. Der höchst ökonomische und doch sich empfehlende Druck beweist hinlänglich, wie wenig Verf. und Verleger eine zwecklose Ausdehnung des Werks beabsichtigen. Der Druck der 2ten Hälfte des ersten Bandes geht ununterbrochen fort, und wird im November oder December beendigt seyn.

Neide, I. G. C über die Redetheile. Ein Versuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sprachlehre 8. 3 gr.

Herr R. Neide versucht in dieser kleinen aber sachreichen Schrift eine Anwendung der Kantischen Philosophie auf die Grammatik, und liefert dadurch einen wichtigen Beytrag zur Erweiterung dieser Philosophie. Er entwickelt in der Vorrede den Begriff einer allgemeinen reinen und angewandten Grammatik; zeigt, dass durchaus die allgemeine Grammatik auf sichere und feste Principien zurückgeführt werden müsse, wenn man mit Sicherheit die besondere Grammatik einer Sprache bearbeiten wolle, und

sucht

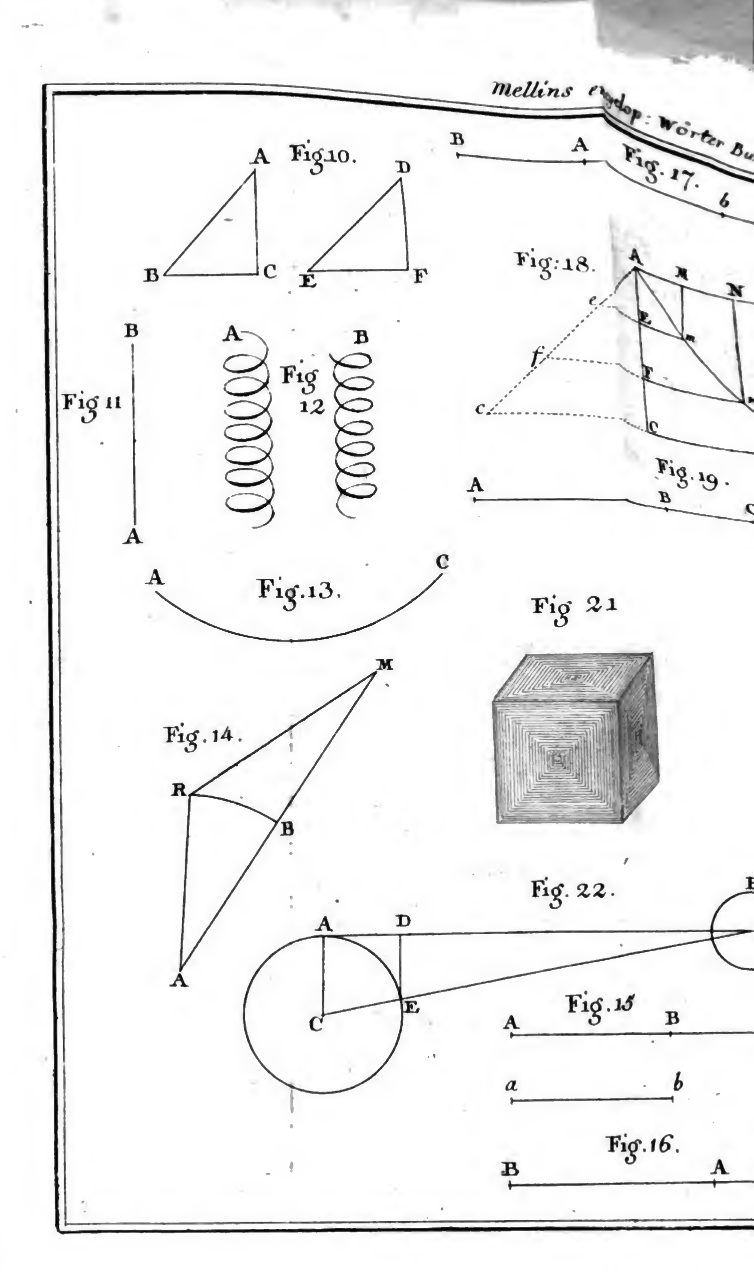
fucht dann in der Schrift felbst eine Grundlage dazu zu entwerfen! Der Hr. Verf. ist zu befcheiden, zu behaupten, alles geleiftet zu haben, was hier geleiftet werden konnte und mufste, ift aber doch überzeugt, dafs der von ihm eingefchlagene Weg der einzige richtige fey. Gewifs verdient die ganze Idee, fo wie deren Ausführung die genauefte Prüfung der Philofophen und Sprachforfcher und diefe kleine Schrift die Aufmerkfamkeit aller Schulmänner.

Schneider I. G. kritifches Griechifch - Deutfches Handwörterbuch beim Lefen der griechifchen Profanen Scribenten zu gebrauchen 1r. Bd. A — K med. 8. 2 Rthlr. 12 gr.

Ejd. Amphibiorum Phyfiologiae Specimen I et II editio repetita 4. à 9 gr. 18 gr.

Teller D. W. A. neues Magazin für Prediger 6r. Bd. 1s. St. gr. 8. mit dem Bildniffe des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel. 18 gr.

Portrait des Hrn. D. W. Fr. Hufnagel guter Abdruck. 8 gr.


Mellins encyclop: Wörter Bu
Fig.10.
A
B
C
D
E
F
Fig 11
B
A
Fig 12
A
B
Fig.13.
A
C
Fig.14.
M
R
B
A
Fig.17.
B
A
b
Fig:18.
A
N
e
E
m
f
F
c
C
Fig.19.
A
B
Fig 21
Fig.22.
A
D
C
E
Fig.15
A
B
a
b
Fig.16.
B
A

[illegible]







